



“DE ESPANTOS, SALAMANCAS Y ALMAMULAS” MITOS, GÉNERO Y RELIGIOSIDAD EN EXPERIENCIAS POPULARES SANTIAGUEÑAS

*Lic. **Lucas Gabriel Díaz Ledesma***

Dra. Silvia Elizalde

DIRECTORA

Dra. Marciel Pelegrín

CODIRECTORA



*Año 2018
Cohorte 2011*

**“DE ESPANTOS, SALAMANCAS Y ALMAMULAS”
MITOS, GÉNERO Y RELIGIOSIDAD
EN EXPERIENCIAS POPULARES SANTIAGUEÑAS**

Doctorando:
*Lic. y Prof. **Lucas Gabriel Díaz Ledesma***

Dra. Silvia Elizalde
DIRECTORA

Dra. Marciel Pelegrín
CODIRECTORA

Fotografías de Lucas Gabriel Díaz Ledesma

"DE ESPANTOS, SALAMANCAS Y ALMAMULAS". MITOS, GÉNERO Y RELIGIOSIDAD EN EXPERIENCIAS POPULARES SANTIAGUEÑAS

En la presente investigación se propuso analizar las tramas de sentido que los mitos populares habilitan en las expresiones y experiencias de los/as sujetos/as en torno a distintos eventos extraordinarios que acontecen en lo cotidiano en el monte de Santiago del Estero. Para ello se indagó nodos diádicos de significación tales como la relación codicia/austeridad, fortuna/infortunio, naturaleza/cultura, victimismo/despotismo, mundano/trascendente. También fueron claves para el análisis los tópicos como la circularidad vida-muerte, lo mágico-religioso, las desapariciones de personas, los miedos, la administración de la justicia, la metamorfosis, la [in]finitud del cuerpo, el trinomio salud-enfermedad- curación, la moral sexual, el placer, la sexualidad, la prohibición del incesto, entre otros.

Los marcos de comprensión comunitarios actúan a partir de la operacionalización de mitos tales como los "espantos", "la mujer de blanco", "la madre del monte", "los difuntos" y especialmente "el estudiante de magia", "la bruja" y "la almamula". Por ello se buscó ponderar los modos en que estos relatos participan en procesos de configuración identitaria, otorgan inteligibilidad a un conjunto de experiencias cotidianas, delimitan contextos y momentos de despliegue de lo mágico, al tiempo que regulan expresiones y prácticas sexo-genéricas comunitarias. A su vez, nos propusimos interpretar de qué manera son apropiados, resignificados y actualizados en clave dinámica de mestizaje y colonialidad.

Desarrollamos un estudio cualitativo de corte etnográfico y de análisis comunicacional en vínculo con una perspectiva teórico-epistemológica que trabaja transdisciplinariamente saberes del campo de los estudios de comunicación/cultura, los análisis latinoamericanos de cultura popular y los feminismos poscoloniales en clave regional.

Palabras clave: Mitos, género, religiosidad, experiencias populares, Santiago del Estero, magia, colonialidad, parentesco, identidad.

A las voces irreverentes que el relato [blanquizado, cisheteropatriarcal, adultocrático, clasista y porteñocéntrico] de los vencedores intentó clausurar

A las memorias de Zoila, mía guía en la infancia, de "Coqui", mi papá y de Hilda, mi abuela

A mi vieja querida, mi inspiración, faro y contención

A mis sobrinas, para que su sensibilidad las ayude a ver todo lo que yo no pude

Vengo a agradecer

En primer lugar quiero dar las gracias a todas las personas que me abrieron las puertas de su universo y me mostraron su magia para poder realizar esta investigación. Sin ustedes este proceso hubiese sido imposible. Gracias Cora por tu bonhomía santiagueña y tu picardía del monte. A Ud. doña Chela, por esas comidas inolvidables, su coraje y esa sabiduría feminista ancestral. A uds. Noemí, Carla y Río Dulce, por esa amistad y confianza ciega en mí, por ensañarme a [re]escuchar. A Nacha y su universo en Las Unidas. A Natalia, Ana, Nina, Fernando, David, Lito y todos/as los/as interlocutores/as que se hicieron un tiempo para hablar conmigo sin tapujos.

El tránsito por la vida académica es muchas veces pedregoso, hostil y hasta inalcanzable. Afortunadamente nos encontramos con personas que nos acompañan en ese recorrido, mostrándonos que la solidaridad y el aprendizaje colectivo son posibles. Una de ellas es Silvia, a quien agradezco por alentarme a reconocer desde el inicio el potencial de esta tesis, de mí y lo revulsivo de la comunicación, el género y los estudios culturales. Gracias por tu pedagogía de la ternura al momento de marcarme mis desaciertos, pulir y potenciar mi reflexividad con correcciones minuciosas e interminables charlas. Gracias por encontrar el rumbo y por ayudarme a entrelazar los hilos que hacen de esta aventura una trama más densa, potente y apasionante. Por promover la dialéctica dialógica de la complejidad, pero principalmente por incentivar-me -en un abrazo feminista sostenedor- en la búsqueda [permanente] de la autonomía.

Si tuviera que llevarme lo más importante del tránsito académico, es la posibilidad de hacer redes. En esa misión conocí a Maricel, una cómplice y aliada en la tarea de impugnar los centrismos académicos. Gracias por hacer de esta investigación un proceso perfectible. Gracias por la generosidad, el respeto, la minuciosidad, la exhaustividad y la prontitud. Gracias por recordarme que los pagos sanan y que representan un lugar ineludible de respuestas. Gracias por tu calidez de persona. Gracias por [re]narrarme tu relato del monte y por brindarme ese cariño genuino.

Afortunadamente el camino de la investigación no es solitario. Por eso agradezco a mis queridas amigas feministas con las que conformamos el grupo ("de autoayuda") de los ateneos: Sofi, Bel del Manzo, Bel Rosales, Flor. Gracias por el sostén, las lecturas, debates y por hacerme sentir acompañado y respetado dentro y fuera de la tesis.

Un agradecimiento especial va dedicado a Romi Montes, Esteban, María Esperanza y Judith, personitas que no puedo encuadrar en ninguna categoría porque para mí son almas gemelas.

A mis amig*s de Santiago, en especial a Carina, por ayudarme haciendo nexos y conformando tramas. A mis amig*s la facu, de La Plata y de teatro (Alice, Luciano, Anita, Maie, Marian, Diego, Nato, Guillerma, Tincho, Fran, Juan, Lucila, Gabo, Amelia, Luis). Gracias por bancarme en este proyecto y por aparecerse en el momento indicado.

A mis amigas del ICom, Bianca, Lucre, Lucía, Luciana, por estar en la amistad de la academia y de la vida.

A mi familia, por alentarme incasablemente. A mi hermano Cristian, por ser un puente en esta historia. A mi tía madrina y a su esposo: por animarse a la aventura de conocer Tuama.

A Rita Segato, a quien admiro profundamente: por sembrar en mí el germen de[s]colonial y por promover el espíritu de la irreverencia permanente. Por mostrar que es posible hacer del compromiso de transformación de la realidad un bastión de lucha y adscripción identitaria. Por ensañarme lo imprescindible de la escucha de la escucha, de la no guettificación y el valor de una "investigación por demanda". Por tener a Santiago del Estero entre los destinos privilegiados.

A l*s docentes del Doctorado en Comunicación, por sus clases, recomendaciones, orientación bibliográfica y atentas sugerencias a las diversas problematizaciones de mi proyecto. Un agradecimiento especial a la "tía Katita Delfino" por sus aportes lúcidos y profundos que dieron densidad epistemológica a mis planteos.

A Judith Farberman, por su generosidad, guía e inmediatez al momento de responder mis consultas.

A Cecilia Canevari, Héctor Andreani y Guillermo Romero: por sus miradas pragmáticas, desinterés y colaboraciones genuinas, sobre todo conceptuales y bibliográficas.

Al Instituto de Investigaciones en Comunicación (ICom), por haberme alojado y haber promovido articulaciones que funcionaron de gran trampolín en mi búsqueda.

Al laboratorio de Comunicación y Género, por todos estos años de preguntas incómodas, territorio y sororidad.

A mis compas del Seminario Permanente de Tesis I, con quienes compartimos la pasión de una educación liberadora, crítica, comprometida y siempre en tensión que busca la superación constante.

Al Instituto Interdisciplinario de Género (IIEGE) por los intercambios y los puntos de vista no siempre encontrados.

A mis querid*s estudiantes y tesisas: porque con uds. reafirmo la vocación de coordinar procesos y aprendo que la realidad jamás es predecible.

A Flavia Delmas, por creer en mí y alentarme con su sonrisa pragmática y compañera.

Al CONICET, que sin dudas esta tesis no hubiese sido posible sin los 5 años de beca.

A tod*s aquell*s que alguna vez hicieron comentarios o aportes a mis producciones, en encuentros, jornadas, congresos, artículos, seminarios. En definitiva, lo escrito acá es el resultado de una producción de conocimiento colectivo.

Finalmente un “gracias” eterno a mi mamá: por haberme concebido cuando el panorama era desalentador. Porque el valor de la escucha y concreción de tu deseo hizo posible mi existir. Te amo mamá.

ÍNDICE

A modo de preludio: [re]construir el sendero	5
1.1 Qué buscamos	7
1.2 ¿Por qué este tema y por qué desde la comunicación?	9
¿Y Santiago del Estero?	11
1.3.1 Madre de ciudades	
1.3.2 Yo aquí y allí: soy quién enuncia	12
1.4 ¿Hacia dónde vamos?	14
1.5 La invitación a un recorrido	16
 PRIMERA PARTE: SITUAR EL CAMINO	 17
 Capítulo 1. <i>Recomponiendo las huellas de la historicidad: colonización, mestizaje y actualidad</i>	 19
1.1 Después de casi 500 años: el territorio que interpela	
Río Dulce, Moreno y Figueroa	20
El monte y el abrazo de los ríos	21
1.2 Una [breve] mirada al pasado clausurado	22
1.2.1 La colonización y sus legados	25
Los españoles y su intrusión	27
1.3 La Quichua: su origen y su dimensión identitaria	29
1.4 La hechicería en el mundo colonial y los pueblos de indios: tensiones, rupturas y continuidades	32
La hechicería como delito	33
La bruja Lorenza: exponente de un mundo jerarquizado	35
1.5 Volviendo al presente: algunas consideraciones en torno al género y la religiosidad popular	40
Las relaciones de género	
La expresión máxima de la violencia patriarcal: los femicidios	41
Sobre las adscripciones religiosas	43
 Capítulo 2. <i>Las rutas de discusión: los anclajes teóricos y los debates habilitantes</i>	 46
Parte I: Hacia el eje de la cuestión: un estado de reflexión	
2.1. Cosmología, mitos y curación: Santiago del Estero	47
2.1.1 Chamanismo y curación	
2.1.2 Santiago del Estero en su perspectiva histórica y más aquí	48
2.1.3 Salamancas, mestizajes e identidades ocluidas	50
2.1.4: Folklore	52
2.2: Las estructuras expresivas del género	54
2.3: Religiosidad, cultura popular y monte	56
Parte II: Constelaciones analítico-reflexivas: el posicionamiento conceptual	58
2.4 La comunicación y la cultura: la pregunta por el sentido y el poder	
2.5 El debate por la des-colonialidad [del género]	60

2.6 La subalternidad y las condiciones de la palabra	63
2.7 Feminismos poscoloniales: dinamitar la episteme	65
2.8 Escenario de disputas: la cultura	66
2.9 Sexualidad	68
2.10 La religiosidad popular	69
2.11 Los mitos	73
2.12 El atajo analítico: las experiencias	74

Capítulo 3. Encuadre Metodológico: en busca del proceso complejo 79

3.1 Perspectiva, métodos y técnicas	
3.2 Jaquear los “centrismos”	83
3.3 Sobre la construcción de los datos	86
3.4 Cuándo, dónde y con quiénes	89
Interlocutores/as: la clave de entablar vínculos	
3.4.1 Quienes nos habilitaron la conformación de redes	92
3.5 Algunas anotaciones del campo	93

SEGUNDA PARTE: HACIA LA PRODUCCIÓN DEL ANÁLISIS 97

Capítulo 4. En otro [este] plano: espantos, [des] apariciones y performatividad: entre la magia y la religiosidad del monte 99

4. 1 Espantos	100
4.1.1 Cosmológico	109
4.1.2 Muerte	111
4.1.3 Relacional	115
4.2 Apariciones	117
4.2.1 La madre del monte	122
4.2.2 La Mujer de blanco y La Llorona	125
4.3 Desapariciones	134
4.4 Moral Sexual	137

Capítulo 5. Estudiantes de magia y brujas: entre salamancas, pactos y curanderismo en clave sexo-genérica 144

Primera parte:	145
5.1 Monte	146
5.2 Salamancas	149
5.3 Los estudiantes	153
En lo íntimo	159
5.3.1 Enloquecer	160
5.4 Pactos y contratos	163
5.4.1 codicia	168
5.5 Folklore y fortuna	172
Segunda parte:	176
5.6 daño y curación	
5.7 La bruja	190
Recapitulando	196

Capítulo 6. Sexualidad, parentesco y masculinidad hegemónica: “las almamulas”, las relaciones de género y el mestizaje	199
Primera parte	201
6.1 Las almamulas	
6.1.1 transformismo	203
6.2 Estigma	207
Poner en contexto: el honor al género	211
6.3 Parentesco	215
6.3.1 Bifrontismo/binarismo	221
Segunda parte	225
Las tram[p]as de la sexualidad	
6.3.2 Placer [se]	
6.3.3 Procreación	234
Desposesión y poder soberano	241
6.4 Masculinidad hegemónica	242
Hacia un cierre [im]posible	250
Capítulo 7. Recorridos [In] conclusivos: hacia la apuesta de nuevos interrogantes	253
7.1 La magia del monte y la experiencia religiosa	
7.2 El mito por encima y por debajo de la piel: las funciones	255
7.3 La sagrada moral sexual: la magia del género	256
7.4 La pregunta [incómoda] en torno al incesto y al placer sexual	257
7.5 Tabú, estigma y masculinidad hegemónica	258
7.6 Marcas de la colonialidad: una apuesta necesaria a [re]pensar los mestizajes	260
7.7 Sobre el trabajo de campo	262
7.8 ¿Y lo ético?	264
7.9 El futuro de líneas de investigación habilitadas	266
7.10 Y todo esto ¿para qué?	269
Capítulo 8. Bibliografía	271

A modo de prelude: [re]construir el sendero

*Si he [re]conocido al Diablo fue por esto
Si viví lo inefable del monte soy fiel testigo
Si encontré el dolor humano aquí intento respetarlo
Si desafié lo evidente este es el resultado*

(Notas de campo)

El tema/problema que aquí se presenta es el proceso [in]¹ conclusivo de una urdimbre que necesitó madurar. Primero fue central allanar el camino con los resultados de la tesis de grado en Comunicación (FPyCS, UNLP) que terminé en el 2010, titulada: "Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso de los mitos en Santiago del Estero". Dicha investigación fue realizada en Santiago del Estero y a partir de ella pudimos comprender que los mitos mágico-religiosos populares allí presentes, en tanto discursos sociales, operaban como significantes con fuerza performativa en los procesos de guionización de las representaciones y prácticas sociales². En efecto, si los mitos cumplen una función social, justamente es delinear los escenarios de posibilidad de lo permitido y establecer el campo de lo prohibido (Elíade, 2005; Morgante, 2004; Nader, 2006). Condensan los patrones históricos y culturales de grupos, a la vez que los entramados de significación que los constituyen pueden perdurar o reactualizarse de modo constante en la vida comunitaria.

A través de los mitos (debido a su carácter sagrado y configurador de resortes para la acción), también cobran sentido instituciones como el parentesco, los acuerdos respecto de las concepciones del bien y del mal, de "lo claro" y "lo oscuro", las tramas de las sexualidades y los mandatos y desigualdades en torno al universo de los femenino y masculino en clave binaria. Por ello en aquel primer acercamiento investigativo al tema resultó pertinente articular dicho análisis con el campo de los estudios de género y el feminismo, pues quedaba claro que las regulaciones asociadas a las diferencias de género no estaban desvinculadas de las funciones prescriptivas y proscriptivas de los mitos, sino que también eran una parte constitutiva de los mismos.

En la tesis de grado mencionada indagamos los sentidos sociales operantes en los mitos de "las alмамulas"³ y "el duende", dos de las figuras de la mitología popular del monte san-

1. El uso de los corchetes en el informe de esta investigación tiene un sentido discursivo específico: darle énfasis al contenido que allí se enmarca de modo tal que aquello que se resalta adquiera otro peso en el análisis. De esa manera se establece un juego de niveles: uno latente y otro solapado, del mismo modo que la operacionalización del relato mítico.
2. No son simples historias o cuentos ficcionales entendibles en la dicotomía modernocéntrica sustentada en la verdad o falsedad, sino significaciones con fuerza performativa en la vida cotidiana.
3. El entrecomillado se produce porque los/as interlocutores (mayormente) se refieren a este ser mítico en femenino.

tiagueño aún vigentes. Buscamos comprender, a partir de las narrativas de informantes, de qué manera se traducían estas simbolizaciones en guiones culturales conformadores de las masculinidades y las feminidades, contorneando las prácticas y las relaciones de género de las comunidades semi-rurales allí estudiadas.

Si tuviésemos que explicar de manera simple, diríamos que las almamulas aluden a mujeres en situación de “incesto”. Los testimonios de interlocutores/as indicaban que son seres míticos vinculados al diablo. Representan una figura femenina que tiene la capacidad de metamorfosearse en animal, pudiendo adquirir cualquier forma, aunque mayormente la de un perro o la de un burro, potrillo, o mula de color negro. Este animal mítico tiene ojos rojos, escupe fuego por la boca, emite alaridos ensordecedores, siendo difícil discernir a qué animal pertenece. Además tiene cadenas con las cuales golpea a personas o animales que se le atraviesan. Sale los días de cambio climático (preferentemente martes y viernes) y de noche.

Las personas entrevistadas “sabían” que deambulaba porque decían escuchar el ruido de cadenas, su grito, el ladrido de los perros y percibir el olor fétido que la caracteriza. “La almamula” (sic) come animales domésticos -gallinas, cabritos, cerdos, perros- de un modo particular: por dentro, chupándoles las vísceras, dejando sólo el cuero. Otros testimonios decían que incluso devoraba los corazones de niños/as que no habían sido bautizados bajo alguna denominación de la religión cristiana.

Como mencionamos, este animal mítico es hembra porque “en realidad” es una mujer que sufre el castigo de la transfiguración involuntaria y la pérdida de su yo social por haber incurrido en relaciones sexuales con su padre, hermano o hijo. “La almamula” no es una sola, sino que hay tantas como relaciones de incesto ocurran. Es decir, toda mujer es potencialmente almamula en tanto no tramite su condición sexuada en el marco de los acuerdos exogámicos de su comunidad, independientemente del grado de responsabilidad y consentimiento que pudiera o no ejercer en las circunstancias y elección de su/s parejas sexuales.

Estas incursiones iniciales operaron como un desafío potente a continuar y profundizar una zona de estudio prácticamente intocada por la investigación en comunicación/cultura, al menos en nuestro país. Por su parte, el recorrido realizado en la formación doctoral me abrió una sugerente posibilidad para su expansión y complejización. Algunas circunstancias adicionales se sumaron al impulso final de retomar ese campo temprano de intereses y avanzar en una producción de mayor calado, exhaustividad y precisión. Una de ellas fueron las generosas sugerencias bibliográficas de Rita Segato⁴, cuya lectura me permitió comenzar el hilado de un nuevo marco teórico-conceptual, que me permitió tanto revisar críticamente los análisis y preguntas que habían signado mis primeros abordajes, como esbozar una problematización más rica y compleja.

Dichas lecturas habilitaron el diseño de una primera y renovada conjetura: que los modos en que se organizan las relaciones de género en los mitos populares santiagueños (que se revelan,

4. Pensadora feminista y decolonial. Antropóloga social.

a nuestros ojos, como vínculos patriarcales, misóginos, estigmatizantes e inequitativos) pueden ser comprendidos como síntoma manifiesto de una malla cultural e histórica densa, con reminiscencias coloniales y temporalidades coexistentes. En este sentido, estos procesos implican considerar diacríticos como la raza, el género, las sexualidades, la clase y la territorialidad, entre otros, como constitutivos de una escena comprensible, superando la guettificación temática, cuya consecuencia directa es la monocausalidad analítica.

Es así que en el presente trabajo se decidió asumir la perspectiva de los estudios descoloniales y de los feminismos poscoloniales (que fui enriqueciendo con lecturas de producciones locales y de nuevas referencias relevadas en el transcurso de mi indagación), en interconexión con los estudios culturales, de comunicación y de cultura popular en clave regional.

Al respecto, otra contribución significativa para el armado de la trama conceptual de esta tesis fueron los debates propuestos por la docente Silvia Delfino en el marco del seminario a su cargo “Prácticas y Saberes en el Campo de la Comunicación”, en el Doctorado de la FPCS-UNLP. En ese espacio pude ir madurando una reflexión propia no sólo sobre el estatuto de las preguntas que me formulo en esta investigación, en tanto inscriptas en el campo de los estudios de comunicación, en su específica transdisciplinariedad constitutiva, sino asimismo sobre los aportes que este trabajo aspira a realizar a las discusiones epistemológicas y formas de intervención política desde las ciencias sociales.

1.1 Qué buscamos

El objetivo general de la investigación que dio lugar esta tesis fue relevar, describir y analizar las tramas de sentido en torno a las expresiones y relaciones de género, la sexualidad [reproductiva], el placer y el parentesco, la vínculo magia/curación, sagrado/trascendente, natural/sobrenatural, vida/muerte y el bien/mal y otros nodos diádicos presentes en mitos populares vigentes en distintas comunidades rurales y semi-rurales de La Banda y el Gran Santiago del Estero. Concretamente aquí se exploran los universos significantes del mito de las “almamulas”, del asociado entorno a los “estudiantes de magia” que pactan con el diablo y asisten a la salamanca, y el conjunto de figuras, escenas y relatos que se agrupan bajo la denominación más genérica de “espantos” (entre ellos, las apariciones de “la mujer de blanco”, “la llorona”, los difuntos).

Con ello se espera ponderar los modos en que dichos mitos participan en procesos de configuración identitaria, otorgan inteligibilidad a un conjunto de experiencias cotidianas, delimitan contextos y momentos de despliegue de lo mágico, al tiempo que otorgan y regulan ciertas expresiones sexo-genéricas comunitarias. A su vez nos permiten comprender cómo son apropiados, resignificados y actualizados por los/as sujetos/as en una variedad de dimensiones centrales para la vida en común, en clave dinámica de mestizaje y colonialidad.

Para estos propósitos resultó central describir y sistematizar las características y dimensiones identitarias con las que se inviste a los personajes míticos según su especificidad, a fin de reconocer la trama de moral sexual que los atraviesa, en relación con el placer, el parentesco, el deseo y los roles de género.

Asimismo se relevaron e identificaron el mapa de escenarios (de modo privilegiado, el monte) y las coordenadas espacio-temporales que activan diferenciaciones significativas (la ciclicidad de la naturaleza, la relación noche/día claro/oscuras, etc.), con el propósito de cartografiar dichos contextos y temporalidades así como el carácter simultáneamente cultural y comunicacional de estas definiciones nativas. El monte, de hecho, opera como el territorio donde conviven estas figuras míticas, es proveedor de los elementos para curar enfermedades que los/as médicos/as no pueden, el lugar donde está la salamanca (cuevas “subterráneas” e “invisibles” donde se encuentra el diablo) y además es el espacio de la caza responsable, por lo tanto hay que respetarlo. Es el espacio abonante de la magia que alimenta lo sobrenatural, lo sagrado y lo trascendente.

Se procuró también reconstruir las tramas de sentidos que estos mitos populares habilitan en las experiencias de los/as sujeto/as en relación con la formulación de explicaciones y aceptaciones de ciertos aspectos, procesos y hechos de la vida cotidiana así como ponderar la construcción de pautas de acción a partir de ellas. Es el caso de lo que se vive como la inexorabilidad del destino, el sin sentido de la vida, las enfermedades, las recompensas y castigos, la ejecución de un ritual determinado, la curación y la magia, etc. A modo de ejemplo: en un lugar concreto como una esquina cualquiera, cerca de algún árbol como el quebracho, en determinado páramo del monte, en un punto específico de la rivera de un río, aparecen bultos negros, figuras de difícil reconocimiento, presencias, almas de difuntos/as, ruidos extraños o “espantos”.

Se multiplican asimismo los testimonios acerca de la presencia de animales mutilados, o de animales que no lo son, sino que son estudiantes de magia que se transforman -esto sería la licantrópía, como indica Carolina Saganías⁵ (2003)-. Sucesos que irrumpen en la cotidianidad de la vida en común, ponen a jugar estas simbolizaciones cuya dinámica consiste en esta distinción humano/animal, permitido/prohibido, claro/oscuras, bueno/malo.

Es por ello que se decidió poner en relación los mitos con prácticas y experiencias donde operan atribuciones, apropiaciones y actualizaciones de sentido respecto por ejemplo, al trinomio: salud-enfermedad-curación, y el don y el pedido, la muerte y el más allá, entre otros aspectos. Dichas significaciones se inscriben en un registro mágico-religioso, donde la hechicería, la magia y la curación son relevantes. En efecto, cuando los/as protagonistas de estos sucesos son los estudiantes de magia o las brujas, las reminiscencias a un clivaje mágico-religioso son ineludibles.

Para los/as interlocutores/as, ambas figuras aluden a personas que estudian las artes oscuras o desconocidas en la salamanca y con el diablo. Ellos/as inciden en el destino de los/as demás al provocar daños, generar enfermedades, o pergeñar sustos o llevar a cabo tra-

5. Socióloga santiagueña.

vesuras o “picardías”; además intervienen en el incremento de la fortuna o hacen pedidos explícitos para recibir un don o una destreza.

En una línea similar, cuando una enfermedad no puede curarse con la ayuda de la medicina occidental u oficial sino gracias a la herboristería tradicional y a los saberes de un/a curandero/a de la zona, es necesario entender estas prácticas y sus experiencias de ejecución en un registro en el que la magia y la curación son los elementos de significación que dan espesor a los relatos de experiencias. Además, conforman la trama simbólica constitutiva de una religiosidad del monte, de una religiosidad popular. Por lo tanto, identificar y analizar los rasgos holísticos, cosmológicos y relacionales (Semán, 2007) que están en la base de la producción de esta trama mítico-religiosa popular se reveló como fundamental para avanzar en la comprensión de sus sentidos históricos remanentes, articulables con enclaves coloniales, y de mestizajes que operan residualmente (Williams, 2000) en su actualización cotidiana.

1.2 ¿Por qué este tema y por qué desde la comunicación?

En el recorrido por el estado de la cuestión resultó dificultoso encontrar antecedentes temáticos que se articulen directamente con la perspectiva específica del recorte de este trabajo. Las investigaciones de la historiadora Judith Farberman, la socióloga Hebe Vessuri, el antropólogo José Luis Grosso, o la antropóloga Maricel Pelegrín (que serán revisadas más adelante) trabajan sólo algunos aspectos de la temática o desde enfoques que dialogan en algunos cruces con nuestra problematización, tales como la historia colonial, los juicios por hechicería, las identidades negadas, el vínculo entre magia y creencias, mitos y religiosidad. Pero no lo hacen desde una perspectiva donde las dimensiones sexo-genéricas y los enclaves mágico-religiosos -en su articulación- sean clave para la comprensión de las relaciones sociales, las experiencias y prácticas cotidianas desde el campo de la comunicación y los estudios culturales.

Tampoco se parte desde una base conceptual que se proponga poner en tensión las condiciones epistémicas de producción androcéntricas, raciales y eurocéntricas -coloniales- que consolidan los campos del saber y los andamiajes conceptuales de la teoría social hegemónica.

Por ello, creemos fundamental contribuir a la articulación teórica y política de la comunicación y el género desde un enfoque que ponga en diálogo a los estudios culturales y de la cultura popular con los abordajes de estudios descoloniales y de los feminismos poscoloniales. De este modo la pertinencia de la mirada teórica se da a partir de la conformación del tipo de preguntas que delimitan el objeto y el punto de vista, en una apuesta a la producción de conocimiento transdisciplinar. En este sentido, la transdisciplina puede concebirse como una rearticulación de estrategias conceptuales que habilita la producción de objetos de estudio específicos (Elizalde, 2007).

Desde el campo de la comunicación, toda práctica social implica diversos procesos de producción de sentidos y una trama de disputas por la elaboración y regulación de esas significaciones, por lo que un análisis comunicacional se preocupa por formular interrogantes que puedan dar cuenta de la indisociable relación entre comunicación y cultura; entre cultura y las modulaciones impredecibles del poder. Desde esta mirada nos interesamos por las maneras en que los flujos de sentidos contornean lo decible, acontecible y factible en contextos de situación. No solamente desde el registro exclusivo de la palabra, sino también desde los contornos de intelección que también se dibujan, explicitan y consolidan en la experiencia corpórea y fenoménica que permiten habitar el mundo.

La pregunta por las prácticas de los sectores populares ha sido el bastión de apertura a una puerta investigativa que institucionalizó el campo de los estudios de comunicación en América Latina -con especial impulso desde los años 1980-, abrevando a su vez en distintos aportes de la antropología, la sociología y la teoría cultural. El anclaje estuvo situado en el lugar que la trama de la comunicación masiva tuvo en la conformación de las prácticas cotidianas, y en las maneras de habitar y simbolizar el mundo por parte de sectores postergados del “desarrollismo” en el marco de las industrias culturales (Saintout, 2003). Gracias a estos enfoques se pudieron comprender aspectos nodales de las culturas populares que no proceden necesariamente de una “herencia” histórica determinada, ni de un “origen”, sino de otras escenas de reproducción y control social determinadas por flujos informacionales y prácticas de consumo (García Canclini, 1987), pero también de mezclas e hibridaciones que articulan tensamente significados y temporalidades, así como modos de inteligibilidad y formas de tejer las subjetividades en clave “local”.

Con todo, nuestra vertiente conceptual respecto de lo popular se inclina por una apuesta que articule reflexivamente, por un lado, la interacción de los modos de simbolización mítico-mágicos -ligados a una religiosidad popular- en la intelección de lo real. Allí son fundamentales las maneras de producción y circulación del sentido bajo las lógicas de la cultura masiva y su consumo, en tanto aspectos constitutivos del espesor cultural. De este modo se pretende cuestionar disyuntivas reduccionistas en torno a díadas como rural-urbano, indígena-blanco/a, dominación-resistencia, etc.

Por otro lado, se concibe lo popular lejos de una catalogación reduccionista de la categoría “oprimido”, como mero resultado de relaciones de dominación. Nos posicionamos desde una mirada crítica de la subalternidad en cuyo andamiaje consideramos la cultura muchas veces desde su dimensión resistente, otras desde la opacidad, en la que también sean imprescindibles las preguntas por el poder y la desigualdad, considerando neurálgicos diacríticos como la raza, la clase, el género, el territorio, la sexualidad.

Esta investigación se enmarca en una perspectiva simultáneamente etnográfica y comunicacional, cuyo desafío central es poder trabajar la escucha y sus condiciones de producción, habilitando un análisis situacional.

¿Y Santiago del Estero?

1.3.1 “Madre de ciudades”

Santiago del Estero tiene casi 500 años de historia, cumplió 464 años el 25 de Julio de 2017. Es el asentamiento permanente más antiguo de la Argentina (Alén Lascano, 1994). Encarna un territorio que representa el saqueo y el saqueo del saqueo⁶. Es una de las provincias con mayores índices de pobreza (INDEC, 2010). En esas tierras alguna vez existieron los pueblos de indios (por ejemplo, Tuama), donde en el marco de la sociedad colonial se llevaron a cabo procesos judiciales a mujeres consideradas brujas en el siglo XVIII. Estas acciones se documentaron en las actas de los juicios, las cuales se encuentran en el Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero. Esos testimonios fueron recuperados y analizados por la historiadora Judith Farberman (2005, 2010).

Una característica central de este territorio es su bilingüismo castellano-quichua, lengua indígena de raíz quechuamarán que comporta un rasgo configurador identitario (Grosso, 2008). Esto no es menor si se considera que la quichua permanece vigente en la actualidad y desde allí se conformaron muchos términos del habla santiagueña y de la cosmología popular que aparecerán a lo largo de los testimonios recuperados en esta tesis, así como en los relatos de mitos y experiencias.

En esta investigación abordamos, entre otras cosas, los modos de tramitar culturalmente la sexualidad a partir del sentido y lugar que los/as habitantes de La Banda y el Gran Santiago le otorgan a ciertos mitos. Al respecto, no resulta un dato menor saber que en esta provincia argentina los casos de “incesto” arrojan guarismos considerables. Esto es señalado por los diarios santiagueños como “El Liberal” o “Nuevo Diario”. Incluso, si configuramos la búsqueda en internet combinando las palabras clave “incesto” y “Santiago del Estero”, las noticias al respecto son múltiples.

La propia responsable de la Dirección de Niñez, perteneciente a la Subsecretaría de Niñez de la Provincia de Santiago del Estero, en una entrevista personal nos indicó que “las causas por las que ingresa un niño o niña mayormente tiene que ver con el maltrato y el abuso, sobre todo en las adolescentes”⁸. Asimismo estima que en 2015 recibieron alrededor de 250 casos asociados a estas problemáticas, de diferentes lugares de Santiago del Estero. Como lo indica la antropóloga Verena Stolcke (1996), si la prohibición de práctica es tan repetida y contundente, es porque el riesgo de acontecimiento de la misma, es grande.

6. Es un territorio empobrecido por los grandes centros económicos del país, pero a su vez saqueado por las elites criollas y feudatarias que beneficiaron a unos/as pocos/as (Lascano, 1994).

7. Ver notas y artículos del año 2010, 2013, 2014, 2016. Todas remiten a padres que tenían relaciones sexuales con sus hijas y sus nietas. Ver <http://www.elliberal.com.ar/ampliada.php?ID=231539> consultado el 1-7-2016.

8. Entrevista personal realizada en julio de 2016.

1.3.2 Yo aquí y allí: soy quién enuncia

Nací, crecí y viví en Santiago del Estero hasta mis 17 años. Jamás dejé de volver mínimamente dos veces por año. Santiago está en mi referencia identitaria más íntima. Amigos/as, familia, amores, historia, dolor y recompensas. Innumerables decires están allí. Mi modo de hablar, de entonar, aunque lo haya mixturado con expresiones y fonemas del Río de La Plata, es -en gran medida- santiagueño.

Desde que tengo uso de razón los relatos míticos han marcado mi infancia. Por ejemplo mi tía Zoila, que llegó a vivir 100 años, me contaba el mito de la resurrección y lo que representaba, según su parecer, que Jesús haya vuelto a la vida para salvarnos del pecado original. Mi abuelo materno narraba una y otra vez su hazaña heroica explicando cómo había combatido con “la almamula”, cómo era ese ser, cómo había que salvarla. Decía que era muy similar a un perro de raza cocker y que cuando ella pasaba al lado nuestro no había que moverse, sólo contemplarla con respeto, porque si la burla llegaba a aparecer, podría ser mortal para quien fuese protagonista de la broma.

Rosa, mi niñera, era de Bandera Bajada⁹ y me contaba siempre con miedo y congoja que “la almamula” quiso llevarse en varias oportunidades a su hijo porque no lo había bautizado. Decía que su primo que era “lobizón”¹⁰, aparecía de noche y lastimaba a quienes se burlaban de él. Con lágrimas en los ojos recordaba cómo su mamá fallecida se le aparecía a veces de noche, a la luz de las brasas, peinándose y diciéndole que ya no sufría del cáncer. En ciertos recreos de la educación primaria, nos reuníamos con algunos/as compañeros/as para contar nuestras experiencias en torno a lo “sobrenatural” y recuerdo que una compañera explicó detalladamente y en más de una oportunidad, cómo había sido su encuentro con la “mujer de blanco”.

Siempre leía los artículos que se escribían sobre leyendas en los diarios locales, cuyo contenido dialogaba directa e intrínsecamente con los relatos de mi círculo íntimo, pero también con las historias que se trabajaban en los manuales y los ámbitos pedagógicos de la educación primaria. Por ejemplo, en el espacio curricular de música cantábamos canciones folklóricas y sus letras hacían referencia a diferentes mitos y en “Lengua y cultura regional” analizábamos contenido y forma de las obras de exponentes y escritores de la temática.

Santiago del Estero es mi punto de partida y mi destino de llegada. Es un territorio olvidado por sectores hegemónicos del país. Representa expoliaciones históricas. Investigar allí es una decisión política, como hacer una investigación con olor a cabra, a pasto quemado, brasa encendida, tierra seca y a veces a petricor. Esa fue mi elección porque soy haciendo eso, y porque además me lo debo.

En esta investigación comprendí que tengo más en común con mis interlocutores/as de lo que yo pensaba. Una vez en un encuentro con ellos/as expresé: “qué loco lo que me dicen, porque en la mayoría de los casos que cuentan, todos/as sus hijos/as o familiares se fueron a probar suerte

9. Localidad ubicada a casi 300 km. de la ciudad capital en el departamento Figueroa de la provincia de Santiago del Estero.

10. El séptimo hijo varón que se convierte en lobo los días de luna llena.

a Buenos Aires..." y luego de un tiempo pensé: yo hice exactamente lo mismo. Fui (vine) a estudiar a La Plata una carrera y a forjar un proyecto de vida allí (aquí). Soy como ellos/as, un "ni de aquí ni de allá", un "en tránsito" que se fue en búsqueda de oportunidades, anhelando siempre una tarde de chipacos y tortillas con los/as nuestros/as, queriendo ese sol mejor que cualquier poncho, ese aire seco, añorando el abrazo inclusivo.

Mi tesis de grado me empujó, me arrojó a la aventura de formarme en los estudios de género y feministas. Por eso decidí leer, debatir, estudiar y reflexionar en torno a la producción y legitimación del poder en clave de género y sexualidades. Por ello formé parte de proyectos de extensión, voluntariado e investigación sobre temáticas de género en el Laboratorio de Comunicación y Género de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. Por ello elijo dirigir procesos de tesis sobre identidades trans masculinas, sobre maternidades, aborto, trabajadoras sexuales, violencia de género y estereotipos, género e industria cultural. Por eso también colaboro en la Secretaría de Género de la Facultad formando parte de capacitaciones en estas temáticas.

Pero soy un feminista con tonada peculiar, con expresiones discursivas disonantes al oído blanquizado. Soy un feminista "raro" y me acompaña el destino de recibir siempre las mismas preguntas "¿hay luz allá?", "¿por qué [no] tenés ese [aquel] color de piel?", "¿sabés bailar folklore o tocar la guitarra?". O más indirecta aún es la pregunta en torno a la belleza paisajística de Santiago. Pero ese interrogante siempre se formula bajo las condiciones hegemónicas de un ojo que aprecia el paisaje en clave de una belleza céntrica y estereotipada.

Decidí ser más que un "simple" feminista blanco. Me defino como un feminista decolonial, con olor a salitre y acentuación rara, del territorio de los más de 50 grados de calor y pobre. Ser feminista decolonial es transitar el borde, no pactar con las retóricas salvacionistas hegemónicas de una agenda de género burguesa y blanca (que operan como un neocolonialismo logocéntrico). Es considerar a la raza, la clase, la edad, el territorio y las diversas intersecciones analíticas como fundamentales para un estudio situado, irreverente y revulsivo.

Y más allá de mi tesis de grado o mi [homo]sexualidad, soy feminista porque siempre viví con molestia subjetiva el mandato exacerbado de una masculinidad poligínica. Había algo que me imposibilitaba naturalizar como aceptable que los varones de mi familia materna tuviesen tantos/as hijos/as como pudiesen y con todas las mujeres que desearan.

Soy feminista porque jamás voy a olvidar la resignación y el dolor en el rostro y el cuerpo de mi abuela materna. Sentada, apartada y meditabunda mientras en su día de la madre la mayoría de los comensales homenajeaba y celebraba las hazañas sexuales de su esposo con otras mujeres, ella toleraba la humillación en un rincón y frente a muchos/as testigos. No lo soporté y alcé con mi voz el repudio, el primero de muchos otros hacia mi familia. Y aún así cada tarde de domingo cuando él (su esposo, mi abuelo) decidía visitar a su familia paralela, ella pactaba la desigualdad y el destino inexorable. Así fue hasta que murió. Esa historia y novela familiar también marca quién fui, quién soy y quién quiero ser.

1.4 ¿Hacia dónde vamos?

Articular las significaciones en torno a estas prácticas populares tan complejas con los procesos de conformación de un registro mágico, exige erosionar y poner en jaque las representaciones cristalizadas en entramados socioculturales fuertemente extendidos, incluidas las industrias culturales. Estas además se sustentan en una premisa romantizada y folklorizante que considera los relatos míticos como “cuentos infantiles” (constitutivos de una identidad e idiosincrasia propias) sin un espesor cultural concreto, sin una densidad performativa y sin reconocimiento posible. Estos posicionamientos hegemónicos folklorizan dichas temáticas al ubicarlas en el registro occidentalista y racionalista de “la no alfabetización”, en el estatuto elitista de la dualidad civilización/barbarie, que a su vez demagógicamente se destaca y rememora al momento de re-narrar el pasado en términos romantizados.

Como sostiene el antropólogo Néstor García Canclini (1987), la mirada folklorizante de lo popular reduce el campo de discusión e investigación a un análisis endémico de los marcos de producción cultural, de sus rasgos heredados, de la “personalidad espiritual”, y/o del carácter manual y artesanal de un repertorio de prácticas y objetos delimitado previamente. Podría decirse pre-moderno, en cuyo devenir procesual las dinámicas grupales identitarias son imposibles de pensarse por fuera de un contexto relacional más amplio. Consiste en un intento melancólico de fijar la tradición en las formas artesanales de producción. Eso tiene un correlato intrínseco con un encuadre fetichista y reivindicativo respecto del lugar y valor que ocuparon algunos/as sujetos/as históricos esencializados -como los grupos indígenas en Argentina- dentro de una cultura nacional blanca.

Es por ello que se busca poner en jaque estas premisas hegemónicas y colonizantes para contribuir a un análisis respecto de los modos en que estos grupos interpelan o no al Estado santiagueño, y de qué manera, en temas tales como lo sagrado o lo republicano, el parentesco, la sexualidad y las leyes, la religiosidad y lo legal, etc. Asimismo, se pretende reconocer qué lugar ocupan en los procesos históricos desde un abordaje interseccional específico vinculado a clase, género, raza, territorialidad y religiosidad, entre otros diacríticos (Lugones, 2015).

Desde el campo de los estudios de comunicación nos interesa comprender los modos de inteligibilidad de las prácticas populares cotidianas, cargadas de historicidad colonial, de remembranza, de impugnación, de significaciones subrepticias no pocas veces ocluidas, de raigambres identitarias negadas, de temporalidades yuxtapuestas y de interno conflicto. Además, desde un posicionamiento de[s]colonial, pretendemos reconocer los andamiajes teóricos que conforman nuestras herramientas conceptuales y las estrategias que el poder adquiere a partir de las epistemologías que producimos (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011; Espinosa Miñoso, 2014).

Buscamos contribuir al debate respecto de la reflexión necesaria al momento de nombrar, puesto que en las arenas de luchas interpretativas se requiere de la preeminencia de políticas de no-

menclatura y categorización sobre los distintos estatutos representacionales. Los/as subalternos/as siempre fueron nombrados/as por categorías monolíticas de diferentes proyectos hegemónicos, por eso tenemos el propósito de impugnar ese logos y habilitar otras posibilidades de escucha, de subvertir lo existente y de constituir otras gramáticas de interpelación a los sectores populares.

Por otro lado, nuestra investigación nos permite discutir con estudiosos de creencias folklóricas en Santiago del Estero, quienes señalan que con la eliminación de las selvas y montes, más el recrudescimiento de un capitalismo salvaje, ciertas prácticas culturales y tradiciones folklóricas se pierden como resultado directo de la extinción de lógicas populares.

Estos autores son Ricardo Rojas, Canal Feijóo y Orestes Di Lullo, quienes conforman una generación que cuenta con gran legitimidad en los espacios de producción de conocimiento académico en Santiago del Estero. Sostienen que el folklore (en clave romántica) es el fruto de un sujeto histórico que deviene puente de acceso al pueblo, pero que ese contenido remite a un tiempo remoto, a estructuras inconscientes que habrían dejado de existir o que están en vías de desaparición. Esto es lo que llamaba Canal Feijóo como “superstición”.

Sin embargo, a contrapelo de sus postulados, afirmamos que muchas prácticas, creencias, rituales, y procesos de producción social de sentidos que otorgan comprensión al mundo, han pervivido -nunca de modo idéntico o constante, sino actualizándose, y en tensión- a través de los siglos. Hubo transformaciones leves o fuertes, pero operó una remembranza constante que lejos de clausurar la efectividad performática de las cosmologías populares, adquiere un espesor pragmático en el terreno de la cultura: la vida en común, con el lugar que la trama masiva de los medios muchas veces ocupa en el reforzamiento de las representaciones. En este sentido, los mitos aquí estudiados se inscriben en el análisis de lo que autores como Richard Hoggart (1990) y E.P. Thompson (1989) entienden como tradición, en tanto invención en la continuidad, creación en la permanencia. Es decir, como “espacio de actualización histórica de la experiencia colectiva. Donde la experiencia alude al vínculo específico que se entabla entre las prácticas sociales y los sentidos que de ellas tienen los sujetos, a partir de modos prácticos y simbólicos de representación” (Elizalde, 2005: 236).

Por cuestiones pertinentes a la construcción de nuestro objeto de estudio, inscribimos este trabajo en el campo de formación “Comunicación, Sociedad y Cultura” definido por el Doctorado en Comunicación de la FPCS-UNLP. La tesis dialoga, de este modo, con el estudio de las mediaciones, las prácticas sociales y culturales, las identidades y las tramas simbólicas situadas en temporalidades específicas.

1.5 La invitación a un recorrido

La estructura de esta tesis está tramada en dos secciones generales. La primera se conforma de tres capítulos. Esta zona está vinculada con presentar primeramente un breve marco histórico de Santiago del Estero y se pretende situar al/a lector/a respecto de las coordenadas histórico-culturales que habilitan la configuración de las experiencias populares actuales.

Luego se presenta un breve Estado del Arte en torno a las obras que fueron clave para la discusión teórica de esta investigación. Continuamos con la exposición de conceptos que traman la urdimbre conceptual que da soporte a las reflexiones que acá se presentan. El apartado metodológico, que se encuentra en el capítulo tres, combina una introducción del protocolo etnográfico que se llevó adelante con las reflexiones del propio lugar en el campo y el compromiso político con los temas y dimensiones que se analizan.

A la segunda sección la constituyen tres capítulos de análisis del material de las entrevistas y observaciones relevadas durante julio de 2014 y febrero de 2017. En relación al abordaje conceptual primeramente (debido a problemáticas concretas que atraviesan las condiciones de posibilidad de los relatos) se pondrá énfasis en la dimensión mágico-religiosa. Pero a medida que se avance en el estudio de las figuras míticas (y su especificidad), se evidencia la ponderación de un análisis enfocado en la moral sexual y las relaciones de género. Ese signo procesual se profundiza a lo largo de la investigación.

Respecto de la distribución temático-analítica, en primer lugar se muestra el capítulo cuatro que aborda las significaciones en torno a mitos que se agrupan bajo la denominación genérica de “espantos” (como las apariciones de “la mujer de blanco”, “la llorona”, los difuntos). Luego se continúa con los sentidos sociales en torno a la figura del estudiante de magia y la bruja, y la relación con la salud, la enfermedad y la curación (entre otros tópicos) y el diálogo con el pasado colonial. Este capítulo, a su vez, se organiza en dos partes.

Finalizamos con el capítulo analítico de las alмамulas, que también consta de dos secciones, para luego dar lugar a las conclusiones finales. En este punto se retoma el recorrido realizado y presentan unas líneas de análisis a futuro habilitadas por esta tesis. Por último, se encuentra la bibliografía trabajada en esta investigación.

Esta tesis es un convite a [re] conocer Santiago del Estero desde otro prisma de lectura, escucha e interpretación.

La Banda, Santiago del Estero, diciembre de 2017

Lucas G. Díaz Ledesma

PRIMERA PARTE
SITUAR EL CAMINO

Capítulo 1. Recomponer las huellas de la historicidad: colonización, mestizaje y actualidad

En este apartado trazaremos un breve recorrido [no lineal] en clave histórica que permita situar los marcos de posibilidad respecto de la complejidad de los procesos que conforman la cultura santiagueña, terreno de disputa y de análisis. En primera instancia, se mapeará en modo general, cómo es Santiago del Estero en números; nos interesa dejar explicitada su población actual y cómo está distribuida en las zonas donde llevamos a cabo el trabajo de campo. Luego nos situaremos en los procesos de colonización a escala general y en un enfoque particular en el territorio indagado, para desde allí comprender los escenarios culturales a partir de los cuales germinaron las condiciones de posibilidad de los procesos sociales santiagueños y las prácticas significantes en particular donde se pone énfasis en esta investigación.

Por último, construiremos un breve cuadro de situación en torno de las prácticas religiosas de los sectores populares santiagueños en tanto zona constitutiva del NOA (noroeste argentino). Asimismo, valiéndonos de fuentes oficiales, determinaremos algunos rasgos que posibiliten cartografiar las relaciones de género, muchos de las cuales se anclan en procesos histórico-estructurales de la colonia. Desde allí y a la luz de múltiples factores, se pueden mostrar algunos senderos de inteligibilidad respecto al por qué de los causes de ciertos acontecimientos que conforman el repertorio de prácticas y experiencias analizadas en esta investigación.

Recordemos que los pueblos nativos, sus herencias, el mestizaje blanco, la quichua, los juicios a las brujas en pueblos de indios en los marcos inquisitoriales del siglo XVIII y la hechicería como delito, son tópicos centrales en la determinación de la historia cultural de las tramas mágico-religiosas y sexo-genéricas. Estas dimensiones simbólicas operan como escenarios de factibilidad de los relatos míticos, sobre todo en la conformación de la vida cotidiana donde la magia funciona como elemento habilitante o constreñidor de los guiones culturales.

1.1 Después de casi 500 años: el territorio que interpela

La Provincia de Santiago del Estero se sitúa en la región del Norte Grande Argentino, limita al Norte con Salta y Chaco, al Oeste con Salta, Tucumán y Catamarca, al Sur con Córdoba y al Este con Chaco y Santa Fe y cuenta con una superficie de 136.351 Km².

De acuerdo a los datos aportados por el sitio web oficial del INDEC, actualmente la provincia posee una población de 874.006 habitantes, siendo el 51% mujeres y el 49% varones, distribuidos en 118.025 hogares (INDEC, 2017). Está políticamente dividida en 27 Departamentos, entre ellos

el departamento Banda. El mismo está ubicado en el Centro-oeste de la provincia; al Norte limita con el departamento Jiménez, al Sur con Robles y la Capital, al Este con Figueroa y al Oeste con los Departamentos de Río Hondo y Jiménez. Además, cuenta con una superficie de 3.597 Km², que equivale al 2,6 % del total provincial. Es un departamento dedicado a la producción de algodón, batata, trigo, cebolla, tomate, zapallo, maíz, sandía, melón y papa, y en la ganadería se destaca con la cría de ganado bovino, caprino, porcino.

Según datos del Censo 2010 el departamento Banda cuenta con 144.136 habitantes que representaba el 16,49 % del total provincial. Queremos aclarar que la cabecera departamental es la ciudad de La Banda (INDEC, 2010).

Río Dulce, Moreno y Figueroa

Como fue indicado en la introducción de la tesis, uno de los lugares clave donde se llevó a cabo el trabajo de campo es la ciudad de La Banda, específicamente en el barrio “Río Dulce”, ubicado a la rivera del “Río Dulce”. Allí vive la gran mayoría de los/as interlocutores/as y es un asentamiento popular de hace aproximadamente 30 años. La Dirección General de Estadísticas y Censos dependiente de la Secretaría de Desarrollo, Ciencia, Tecnología y Gestión Pública de Santiago del Estero, comunicó que “los datos que pueden contribuir a una caracterización socio demográfica y económica” del barrio Río Dulce no se encuentran disponibles con la desagregación que solicitamos, pero nos aportaron datos del CNP 2010. Existen alrededor de 427 viviendas, y aproximadamente 4 o 5 personas viviendo en ellas. Viven aproximadamente 1086 varones y 1246 mujeres y una población total de 2.332, que representan el 2,19 de porcentaje de habitantes respecto de la ciudad de La Banda (Dirección General de Estadísticas y Censos, 2015).

Casi la mitad del número de interlocutores/as vive en La Banda, no obstante, con la intención de comparar, impugnar e interactuar en otros escenarios, el trabajo etnográfico también se desarrolló en “Las Unidas”, un barrio de la comisión Municipal San Carlos, en el Departamento Moreno. Allí conocimos diferentes familias y regresamos al campo en varias oportunidades. Sobre ese territorio podemos decir, de acuerdo a los datos aportados por el Instituto Nacional De Estadísticas y Censos, que cuenta con una superficie de 16,127 Km² y con una población de 31.715 habitantes. Limita al norte con el departamento Alberdi, al este con la provincia del Chaco, al sur con el departamento Juan Felipe Ibarra y al oeste con el departamento Figueroa, que es el más extenso de la Provincia.

Otro lugar donde hemos realizado entrevistas, charlas grupales y observaciones, es Ju-
mial Grande, ubicado en el Departamento Figueroa. Cuenta con una superficie de 6.695 km² y cuenta con 17.820 habitantes. Lo componen localidades como Bandera Bajada, Caspi Corral, La Invernada, Vaca Huañuna, entre otras, muchas de las cuales fueron nombradas por los/as interlocutores/as durante las observaciones y entrevistas.

El monte y el abrazo de los ríos

La planicie santiagueña está conformada por dos grandes ríos, el Salado y el Dulce, donde antiguamente se encontraban numerosas aldeas indígenas. Según Farberman “este patrón de asentamiento ribereño y predominantemente rural duró por lo menos tres siglos, hasta que los canales y acequias expendieron el área bajo riego, y la ciudad atrajo una población más consistente” (2005: 31). Por su parte, la antropóloga Maricel Pelegrín indica “si hay algo que define desde lo físico y abrevia en lo identitario a Santiago del Estero son sus dos ríos, el Dulce y el Salado, que la recorren en una suerte de diagonal fluvial, formando en la superficie demarcada una auténtica mesopotamia” (2012:44).

El Río Dulce tiene su nacimiento en la provincia de Salta con el nombre de Río Tala a unos 5.500 m. de altura. Luego, al llegar a Tucumán se lo conoce como Río Salí. Su cauce sigue por San Miguel de Tucumán y al norte forma el lago del embalse El Cadillal, mientras que al sureste en la zona limítrofe con Santiago del Estero, conforma el embalse de Río Hondo. Desde allí y durante su recorrido en dirección sudeste, hasta su desembocadura, se observan tres áreas de aprovechamiento. Por un lado corresponde al Proyecto Río Dulce, que contempla el riego de 120.000 hectáreas, servidas a partir del dique Los Quiroga. Dicha superficie se extiende a ambos márgenes del río, cubriendo parte de los departamentos Banda, Capital, Robles, Silípica, San Martín y Loreto.

En segundo término se denomina Canal del Alto, su influencia es de 300.000 hectáreas aproximadamente y se destina prioritariamente para las necesidades de la población y el ganado, sin excluir un cupo para explotaciones agrícolas y pasturas. Por último, es la de los bañados formados en los últimos 300 Km. de la cuenca inferior del río e influye sobre un millón de hectáreas aproximadamente. Una vez en Santiago del Estero, recibe el nombre de Río Dulce que proviene del idioma quichua santiagueño “Mishqui mayu” (mishqui dulce, mayu río). Recorre la provincia en forma diagonal y con sentido sureste, pasando por el aglomerado urbano que forman las ciudades de Santiago del Estero y La Banda.

Por su parte, el Río Salado es un curso fluvial centro norte de Argentina, nace en Salta y Catamarca en las sierras occidentales del borde de la Puna, perteneciente al complejo hídrico de la Cuenca del Plata. Tiene una longitud de 1500 Km, de los cuales 800 transcurren en Santiago del Estero, penetra en la Provincia, desde Salta, por el Norte. De sus caudales, dependen los Sistemas de Canales: De Dios, De la Patria y Del Desierto, que llevan agua potable a las ciudades del norte y este de la Provincia, en los departamentos Copo, Alberdi y Moreno. En el departamento Figueroa genera el subsistema de riego del mismo nombre y aguas abajo, con la colaboración del agua que recibe del Río Dulce, por el canal de Jume Esquina, es aprovechado en el subsistema homónimo. Debido a las características del suelo que atraviesa, en varias zonas no tiene un cauce definido, y muchas veces sus aguas se difunden por bañados, tales como los de Pellegrini-Copo al norte o los de Añatuya en el sudeste de la provincia santiagueña.

Es fundamental remarcar que “estos dos ríos actúan como marcadores del ecosistema y frontera alegórica (...) [y fue una] región estratégica que significó el espacio fundacional y lugar de asentamiento preferencial, tanto de las poblaciones a nivel prehispánico y colonial, como a la vez que reservorio de la lengua quichua en su carácter de bilingüismo junto al castellano” (Pelegrín, 2012:45).

El área que ocupa la provincia de Santiago del Estero configura desde sus culturas originarias un espacio transicional. Su particularidad de región mediterránea la transforma en un ámbito de circulación, actuando como puente comunicante entre los Andes y las llanuras del Gran Chaco, que en sus puntos extremos, unirían a las culturas andinas con aquellas propias de la selva.

Previo a la llegada de los colonizadores, el monte era el paisaje por excelencia puesto que cubría la mayor parte de la superficie de la actual provincia de Santiago del Estero, “quebracho, algarrobo, chañar, mistol y brea son algunas de las especies más relevantes del bosque chaqueño típico (...) [y] de todas estas especies se sirvieron secularmente los pobladores para construir sus viviendas, alimentarse y curarse, o para obtener algún dinero a través del mercadeo” (Farberman, 2005: 34).

El monte es esa espacialidad entendida como un etnoterritorio (Pelegrín, 2012) donde residen grupidades entnolingüísticas identificadas y diferenciadas por el rasgo del bilingüismo quichua-santiagueño. En este marco, un territorio puede ser comprendido como un espacio configurado a lo largo del tiempo en los enclaves de posibilidad que la cultura habilita, “siendo los territorios simbólicos, aquellos marcados por la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales” (Pelegrín, 2012:50).

1.2 Una [breve] mirada al pasado clausurado

*“Sólo el rescate de la memoria
podrá afrontar la dura tarea
de la descolonización
en América Latina en todos
los campos del pensamiento
y también de la práctica”*

Adolfo Colombres

El origen étnico de pueblos originarios que habitaron Santiago del Estero desde tiempos prehistóricos podría pensarse en complejas migraciones y yuxtaposiciones culturales que aún en la actualidad se encuentran a nivel de estudio (Lascano, 1994:). “La existencia de una gran diversidad de pueblos se explica por cuanto este territorio no se hallaba sujeto al dominio excluyente de una parcialidad determinada. Era, al contrario, por su ubicación geográfica, y sus características

de suelo y clima, una tierra a donde convergían infinidad de tribus. Atraídos por la feracidad del suelo, la abundancia de aguas en ciertas épocas del año, la de frutos, peces, aves y otros animales, llegaron así innumerables pueblos a lo largo del tiempo, que al mezclarse dieron al territorio la configuración de un verdadero mar étnico-lingüístico” (Lascano, 1994:28).

De todas maneras destacamos que existieron múltiples grupos de nativos que configuraron la gama de etnias a lo largo y a lo ancho del territorio santiagueño. Al norte de la provincia, y en dirección noroeste hacia el sur, vivían grupos de origen amazónico y base cultural guaraní, constituidos en orden de ubicación por los tonocotés, vilelas, matarás, tobas y mocovíes, y más el sur los guaycurúes, abipones, sanavirones y querandíes. Por el noroeste se encontraban según Lascano, “diversos agrupamientos de ándidos: Juríes, (más al centro interior), cacanes, capayanes, y comechingones, estos últimos próximos a los sanavirones, limítrofes con el actual territorio cordobés” (Íbid).

Respecto del norte, habitaba el grupo de matacos y mataguayos (de hábitos pesqueros y meleros que se afincaban en el Río Salado y Bermejo) y los Lules trasladados a Tucumán en el siglo XVIII, pero el grupo predominante fue el de los Juríes no sólo porque se extendieron en toda la parte central del territorio santiagueño hasta llegar a formar un poderoso núcleo cultural y social en la Mesopotamia de los ríos Dulce y Salado, “sino debido a la importancia alcanzada como receptores de la organización político-cultural incaica” (Lascano, 1994:31).

En este contexto señala que el área santiagueña del Tucumán incaico abarcaba esa región mesopotámica donde la comunidad Juri se subordinó al vasallaje de Incas adoptando su lengua, sistema lingüístico que posteriormente se convirtió en un vehículo de unificación. Si partimos de esta idea, no sólo se heredó una lengua, sino también un entramado simbólico mediante el cual se cristalizaban las significaciones sobre lo real y cultural expresado en sus mitos.

En esta misma posición, el folklorista Orestes Di Lullo al igual que Lascano, parten de una premisa similar, que de toda esta amalgama cultural quedó un grupo de nativos/as con características particulares, plasmada esa peculiaridad en la construcción de las primeras ciudades. Estos pueblos originarios vivían en aldeas ubicadas a escasa distancia unas de otras. Estos investigadores afirman que en territorios santiagueños antes de la colonización ya había un grupo híbrido de nativos, conformado por pueblos originarios de esas tierras y por incas provenientes del norte.

“Su hábitat no era fijo y estable sino movable de acuerdo a sus necesidades de alimentación y clima, y es por ello, sólo aproximada la ubicación de su radio vital. No registran evoluciones en su técnica, instrumentos musicales o litúrgicos, y esto le hace suponer a Orestes Di Lullo que los mismos fueron introducidos por otras culturas. Pese a ser diestros cazadores, y hábiles en el manejo de la flecha y lanza, no se distinguieron por su belicosidad y de ahí que pueda afirmarse la inexistencia de una verdadera conquista militar y guerrera de los incas sobre ellos. Es mejor suponer que se sometieron a vasallaje sin mayores resistencias por encontrarse ante una organización político – militar superior” (Lascano, 1994:31).

Entonces, partiendo de la hipótesis del historiador, los incas aplicaron su política de expansión mediante el traslado de nativos mitimaes con ayllus seleccionados que se llevaban de un pueblo a

otro para multiplicación y reproducción de costumbres imperiales en las nuevas regiones sometidas.

“Ese fue el origen del Tucumán incaico cuyo adelanto cultural en Santiago del Estero no pasó inadvertido a los cronistas españoles” (Lascano, 1994:31). De hecho, Garcilaso en una dedicación del Inca Viracocha después de escuchar a sus caciques y ante una embajada del “Tucma” expresaba: “mandó a que fuesen incas parientes suyos a instruir a aquellos indios; y enseñasen las leyes u ordenanzas de los incas para que las guardasen; y mandó que fuesen ministros que entendiesen en sacar acequias y cultivar la tierra, para acrecentar la hacienda del Sol y la del Rey” (Íbid).

Es crucial destacar que uno de los rasgos más sobresalientes que permaneció fue la larga sedimentación del idioma quichua, la lengua general del Perú, que sobrevivió a otros dialectos, que incluso la siguieron hablando frailes y misioneros como forma de catequización general. Así pues, la toponimia santiagueña lo demuestra con los nombres de las poblaciones nativas o lugares que se conservan actualmente, como, Collagasta, Manogasta, Soconcho, y Salavina. “La mayoría de estas denominaciones provienen del quichua, con indudable anterioridad a la conquista española, lo que desvirtúa ciertas creencias a cerca de la posible introducción de este idioma por parte de los españoles que lo habían traído del Perú como medio principal de evangelización” (Íbid). Incluso, Lascano destaca que el quichua no fue una lengua aluvional prehispánica, sino la consecuencia de una denominación políticocultural asentada en esa región dentro de los cánones de la hegemonía incaica.

Puede agregarse incluso que “con relación al desarrollo cultural prehispánico, Lorandi afirmará que en Santiago del Estero prevaleció un sistema económico de ‘tipo mixto’ en el que se reproducían actividades de caza, pesca y recolección, manteniéndose sin cambios hasta el período hispano-indígena (Lorandi, 1978). Especula que al faltar registro arqueológico sobre grupos pre-agrícolas para el ecosistema de los ríos Dulce y Salado, es posible pensar que la agricultura ingresara a Santiago por medio de grupos de áreas tropicales. Asegura que el ambiente de río o bañados promovió para este período la pesca y la caza de aves acuáticas, mientras que las tierras boscosas se vieron favorecidas con los recursos de la caza de ciervos, guanacos, mulitas, quirquinchos, ñandúes, cuises, etc. Durante el período colonial irán introduciéndose animales domésticos alóctonos, representados por vacunos, mulas, caballos, ovejas y cabras. El lecho ecológico que ocuparán comenzará a competir por las pasturas y a favorecer la degradación de suelos” (Pelegrín, 2012:46).

1.2.1 La colonización y sus legados

*“Puede decirse que la historia
del cristianismo en la América colonial
es la historia de la intolerancia”*

Adolfo Colombres

*“las bacterias y los virus fueron los aliados más eficaces.
Los europeos traían consigo, como plagas bíblicas,
la viruela y el tétanos, varias enfermedades pulmonares,
intestinales y venéreas, el tracoma, el tifus, la lepra,
la fiebre amarilla, las caries que pudrían las bocas”*

Eduardo Galeano

Llegar a las tierras americanas implicaba la tentación de la depredación, principalmente la que consiste en la extracción de minerales considerados valiosos para el sistema económico. En 1942 con el encubrimiento de América -como señala Enrique Dussel-, comenzó el saqueo que duró siglos. Tres años después de la llegada de Cristóbal Colón comenzaría el genocidio indígena “un puñado de caballeros, doscientos infantes y unos cuantos perros especialmente adiestrados para el ataque diezmaron a los indios. Más de quinientos, enviados a España, fueron vendidos en Sevilla y murieron miserablemente” (Galeano, 2003:29). De acuerdo a los postulados del escritor, las expediciones de Colón buscaban fervientemente el oro de los nativos de estas tierras. “Una sola bolsa de pimienta valía, en el Medioevo, más que la vida de cualquier hombre, pero el oro y la plata eran las llaves que el Renacimiento empleaba para abrir las puertas del paraíso en el cielo y las puertas del mercantilismo capitalista en la tierra” (Galeano, 2003:30).

La fe cristiana se expandía con la usurpación de las tierras y el saqueo de las riquezas originarias, que las había en grandes cantidades. Engaños, traición, alianzas vinieron con el hombre europeo. Además “la horca y el tormento no fueron suficientes: los tesoros arrebatados no colmaban nunca las exigencias de la imaginación, y durante largos años los españoles escavaron el fondo del lago de México en busca del oro y los objetos preciosos presuntamente escondidos por los indios” (Galeano, 2003:36).

Añadamos un aspecto más. La socióloga Alcira Argumedo explica que el ingreso de América a la modernidad configura un mapa desgarrador. “El sometimiento, la degradación y la dramática ruptura de los equilibrios ecológicos y sociales en las grandes culturas sedentarias, redundaron en una mortandad cuya magnitud llegó a alarmar a la metrópolis española. La persecución y el

aniquilamiento de los grupos culturales nómades que resistieron al dominio se vincula con la introducción masiva de esclavos negros en las regiones aptas para las plantaciones de algodón, azúcar y cacao, y a ella se agregarán nuevos contingentes colonizadores” (2002:16).

Europa destinó todas sus fuerzas a destruir las raíces de la diversidad en nuestros territorios. Signó un genocidio que dejó como saldo abusos y matanzas, de hecho la población de América habría quedado reducida a un 25 % en los primeros 50 años del proceso colonial. Antes del arribo de los colonos, los aztecas, mayas e incas sumaban en conjunto entre 70 y 90 millones. Un siglo y medio después eran apenas 3.500.000” (Colombres, 1991).

Pensar el lugar de la colonia en los territorios americanos es fundamental para comprender los procesos de dominación que operaron durante siglos y los modos de condicionamiento de la producción de las cosmologías mestizas, de las maneras de vivir de los pueblos latinoamericanos que no es más que el terreno de la cultura. Se produjo un vasallaje económico y espiritual que determinaron las relaciones de dominio. En palabras de Colombres “cualquier crimen resultaba pequeño ante la necesidad de sacar la barbarie de los indígenas” (1991: 38). Los colonos montaban mecanismos de dominación que consistían en la incorporación del/a indígena al proceso colonizador y “a su vez era segregado mediante un trato discriminatorio, estigmatizado (...). Pueblos que habían rendido culto al agua, frecuentando diariamente lagunas y ríos, se volvían de pronto enemigos del baño en un intento de mimesis a sus nuevos amos, o por disposición real” (1991: 38-39). Además, tierras, metales o cualquier riqueza que fuera descubierta y estuviera susceptible de explotación, convertía a ese territorio en espacio de condena.

La religión fue el gran y falaz instrumento de la colonización. Parecía que el único objetivo de los organismos religiosos y laicos que actuaron entre las poblaciones indígenas fue la aculturación, rescatándolas del destino de la animalización. “Sofocaron su lenguaje, socavaron su cosmovisión y combatieron sus costumbres y tradiciones hasta desterrarlas y fueron poniendo la cultura occidental en su lugar” (Colombres, 1991:49).

Es decir, “el cristianismo no era algo que se integraba como un aporte o préstamo desinteresado en la historia de América, sino una insustituible llave de poder en manos de los conquistadores, pues pertenecía a ellos y sólo ellos lo administraban como mecanismo de dominación” (Colombres, 1991:132). En todas las prácticas veían promiscuidad, desenfreno sexual. Denominaban al tiempo que se reservaba el indígena para amar la naturaleza (Íbid).

Situándonos en nuestro país y el lugar donde llevamos adelante el trabajo de campo, Santiago del Estero es la provincia más antigua de la República Argentina, tal como fue indicado en la introducción de esta investigación. Tiene en el año 2017 464 años. Como lo señala el antropólogo argentino Alejandro Isla, no podemos negar el lugar que los procesos de colonización tuvieron en la configuración de las representaciones y las matrices culturales. Por ejemplo, respecto del terror como signo constitutivo de la cultura, podemos remitirnos al tiempo de la colonia, como “las represiones a los levantamientos calchaquies, del siglo XVII, la evangelización; la imposición violenta o paulatina del poder colonial constituyen las principales raíces. Por otro lado, el ‘diablo’

desembarca en el nuevo mundo con los españoles en el siglo XVI (...)" (Isla, 2004: 4). De hecho, explica que casi 500 años de colonia han dejado una profunda impronta en el norte del país, no sólo en la trama simbólica, sino también en la dinámica de las relaciones sociales asimétricas.

Entendamos también que "la composición étnica de esta población habla de un intenso mestizaje, donde se fueron amalgamando las raíces indígenas, junto al componente español, el aporte de los negros y los migrantes europeos, destacándose en los guarismos aquellos de origen sirio-libanés. Se colige de esta circunstancia que lo multiétnico represente una variable fundamental para entender los avatares históricos de la provincia y la antropodinamia es el proceso que la sustenta" (Pelegrián, 2012:45).

Por su parte, el antropólogo José Luis Grosso indica que "fuertes discontinuidades históricas operaron sobre las poblaciones de la Mesopotamia santiagueña: primero la reorganización colonial de los asentamientos nativos produjo la disolución de las etnias específicas; luego fueron introducidos 'negros genéricos' y se trató de controlar la proliferación de una diversidad 'chola', que no obstante habitó en pueblos de indios, en sus entornos, en las chacras y estancias, y en la periferia urbana. Finalmente, la Nación expulsó todo trazo étnico de unos y otros" (Grosso, 2008: 235).

Es decir "ya en la colonia los 'negros' ocupaban una jerarquía inferior a los 'indios' dentro del orden de las castas. Y los mestizos de 'negro' estaban aún por debajo de éstos; si para el imaginario del eurocentrismo colonial las mezclas todo lo corrompían, los componentes 'negros' los hacían más que los 'indios', y la mezcla de 'negro' e 'indio' era una monstruosidad temible. Eran lo más bajo, los niveles infernales, subterráneos de lo social. Esta doble negación y la doble tachadura expresan eso: el estigma y el rechazo colonial, y el borramiento nacional. Lo 'negro' está por debajo de la 'desaparición' de lo 'indio', es lo 'desaparecido' en primer lugar, es la primera alteridad diferencial de la hegemonía argentina, la que primero se niega" (Grosso, 2008: 231) -ya retomaremos esta idea-.

Los españoles y su intrusión

Después de las diversas expediciones realizadas por los europeos tales como Américo Vespucci, Sebastián Gaboto, Pedro de Mendoza, que llegaron al continente con objetivos de colonizar, someter y apropiarse de las riquezas de los/as nativos/as como la plata y el oro, las nuevas corrientes de poblamiento definitivo llegarían del norte. Así como ocurrió en la conquista incaica, desde Perú bajaron expediciones con más de 200 hombres europeos y más de 1000 nativos, desde Cuzco hasta la quebrada de Humahuaca.

De acuerdo a Lascano, la zona de Tucumán y Santiago del Estero era el centro de interés privilegiado "o codicia inminente" de quienes establecieron en el Perú el centro de expansión de las expediciones españolas. Tal es el caso de Diego de Rojas, quien fue nombrado (después de que la

expedición de Almagro proveniente de Perú y Chile hubiera asegurado la existencia del noroeste, regresando de la conquista chilena) para encargarse de la expedición que tenía el propósito de colonizar las tierras de Tucumán. “Según el historiador Gargaro, la entrada a suelo santiagueño por la actual provincia de Tucumán se hizo desde Tafí, concepción y Graneros, hasta bordear la sierra de Guasayán en Santiago del Estero, y llegar a Maquijata, al norte del departamento Choya, en diciembre de 1543” (Lascano, 1994:41).

Según lo expuesto por Parodi, Santiago del Estero poseía una localización geográfica que convertía a este lugar en un centro estratégico porque se ubicaba sobre el único paso natural que conectaba el Paraná y los grupos del Chaco: “en el este, con la pre-cordillera andina y sus minas, en el oeste. Debido a esto, muy probablemente los incas establecieron fortines militares en esta área. Estos habrían sido asistidos por una combinación de soldados y mitimaes (colonos), práctica común del último período expansionista” (Íbid).

Después de fracasar la colonización de Diego de Rojas debido a su muerte causada por un enfrentamiento con nativos, desde Perú se envió una nueva expedición a cargo de Juan Núñez de Prado, con el claro objetivo evangelizador y colonial”. Él fundó al sudoeste de la ciudad de Monteros “La ciudad del Barco” el 29 de junio de 1550, “fecha matriz que engendró a Santiago del Estero bajo la paternidad de don Juan Núñez de Prado” (Lascano, 1994:45).

Luego de disputas territoriales con la gobernación de Chile a cargo de Francisco de Villagra, concluidas en luchas fracasadas y sumado a los ataques recibidos de los nativos, Núñez de Prado se vio obligado a trasladar la ciudad dos veces. El último emplazamiento se concretó en junio de 1552 y se ubicó a orillas del Río Dulce. “Ambas fundaciones de la ciudad del Barco implicaban actos políticos de solemne incorporación territorial a los dominios de los Reyes de España y constituyen, asimismo, la partida de nacimiento de Santiago del Estero en una sucesión histórica no interrumpida desde entonces, a pesar de sus posteriores avatares institucionales” (Lascano, 1994:49).

No obstante, Valdivia, quien estaba a cargo del Gobierno de Chile, tenía fuertes deseos de expansión hasta Tucumán. Con ese propósito y en base a la renuncia de derechos y vasallaje obtenidos por Villagra a la fuerza sobre la Ciudad del Barco, envía a un personaje fundamental en la historia de Santiago del Estero, Francisco de Aguirre. Este hombre había combatido junto a Pizarro en el Cuzco y había colaborado además con Valdivia en las fundaciones de Copaicó, Santiago de Chile. “Aguirre llegó en la noche del 20 de mayo a la Ciudad del Barco. Sorpresivamente cayeron sus hombres sobre los desprevenidos pobladores, tomaron prisioneros a sus autoridades y mandose una comisión en busca de Núñez de Prado” (Lascano, 1994:49).

Una vez que se había hecho conocer en el cabildo, mandó a Perú a los partidarios de Prado y a éste lo envió preso a Chile. Lo que es preciso remarcar es que Aguirre hizo desaparecer la Ciudad del Barco, trasladando por cuarta vez la ciudad y cambiando el nombre, el día 25 de Julio de 1553¹¹. “Santiago del Estero quedó emplazada al norte de Barco, casi a un kilómetro y medio

11. Esta fecha es aceptada por la Academia Nacional de Historia como el momento fundacional de Santiago del Estero.

entre ambas y justo al mismo cauce del Río Dulce. Pronto llegaron armas y herrajes. Inició Aguirre su primer gobierno con expediciones al Salado, las tierras de los Sanavirones, Córdoba y el Paraná al sur y el cauce del Bermejo a su retorno” (Lascano, 1994:49-50).

Con la posterior llegada de los colonizadores, quienes sometieron a las ya híbridas culturas nativas que habitaban en suelos tucumanos y santiagueños, fruto de pueblos originarios y de expediciones de Incas del Alto Perú, los idiomas que predominaban era el español y el quichua.

1.3 La Quichua: su origen y su dimensión identitaria

*“Todo pueblo colonizado
se sitúa siempre, se encara en relación
con la lengua de la nación civilizadora”*

Frantz Fanon

El quichua en Santiago del Estero es fundamental porque representa la presencia de un bilingüismo mesopotámico, que no es únicamente una continuación hablante o resabios de antiguas configuraciones lingüísticas, sino además una estrategia discursiva “de conversación de la vida cotidiana y que inunda los relatos de sucedidos y las salamancas” (Grosso, 2008:114). Ese bilingüismo quichua/español consiste en “dos lenguas no oficiales. La quichua y la castilla, distinguidas en sendos cursos sintáctico-semánticos y textuales, pero mutuamente inferidos por elementos lexicales, fonéticos, morfológicos, semánticos y entonacionales. Son dos lenguas, no se han hibridado en una síntesis única. Pero cada una toma de la otra cuantos elementos le resulte necesario, y la conversación deriva de una a otra cuantas veces el contexto de enunciación o el discurso enunciado lo requieran” (Grosso, 2008:91).

Pero en el habla cotidiana opera una dinámica jerárquica de las lenguas, conformada por el español culto, urbanocéntrico, luego el español no culto o castilla y después la quichua. Pero es menester remarcar que en los espacios céntricos del español urbano, la lengua quichua no sólo se oculta, sino que además se niega. Como desarrolla Grosso “sobre todo la quichua se niega ante sí misma: es decir, el hablante niega en primer lugar ante sí mismo

Eso se decretó en función de las aseveraciones de los libros capitulares de 1774, y de acuerdo a las actas del Cabildo en las que se sostiene que el día 25 de julio se introdujo el evangelio y por ello se celebraría el día de Santiago Apóstol (por quien se puso el nombre a Santiago del Estero). Sin embargo, existe otra postura histórica de la cual forma parte Alén Lascano, quien afirma por un lado, que el evangelio se introdujo en tierras del Tucumán tres años antes, y en segundo lugar, Santiago del Estero no se habría fundado el 25 de julio, sino que fue su cuarto traslado. Asevera que la fecha que debiera ser conmemorada por los/as santiagueños/as es el 29 de junio de 1550.

saberla, y en una leve esquizofrenia estratégica, genera el silencio oficial impuesto sobre ella para poder hablarla por detrás y como recurso final. Así pervierte esa negación dentro de aquel sistema jerárquico que denomina la diversidad lingüística local, localizando la quichua como defecto del habla de los sectores más bajos de la población, pero que se vuelve exceso y error exitoso por su poder de dar voz a la diferencia” (2008: 92).

A lo largo de los testimonios de los/as interlocutores/as veremos expresiones conformadas por términos quichua, frecuentes usos del gerundio (pues en esa lengua se lo usa de manera continua), extensiones fonético-semánticas, terminología específica, etc. Grosso sostiene sus estudios en la pesquisa de su trabajo de campo realizado durante casi diez años en amplio territorio santiagueño. Por nuestra parte, prácticamente todos/as los/as interlocutores/as de Moreno y de Figueroa manifiestan conocer la quichua, ya sea por el significado de algunos términos, entender cuando se habla, o porque algún familiar anciano/a la habló en algún momento o se comunica actualmente en esa lengua. No obstante, ante la presencia de la negación de las matrices indígenas en la conformación de gramáticas identitarias, en el marco del proceso de blanquización nacional que desarrolla Grosso, los/as más jóvenes admiten no saber hablar esta lengua, muchos/as de ellos/as por prohibición de sus familiares. Señalan que es un modo de responder a las exigencias de un sistema educativo que estigmatiza el uso de esta lengua.

Al principio de este capítulo ya se indicó una posible línea de debate respecto al origen de la quichua, que ahora recapitularemos. Las tesis desarrolladas en la región en torno a la procedencia de esta lengua en principio son dos: una que sostiene que existe previamente a la llegada de los colonos y la otra que indica que es posterior a la conquista española. “A favor de la existencia prehispánica del quichua en el área mesopotámica están Poucel, Vicente Quesada, Martín de Moussy, Sarmiento, Figueroa, Canal Feijóo, Di Lullo, Basualdo, Lorandi, entre otros. A favor de la llegada poshispánica del quichua a la región están Juan Gutiérrez y Domingo Bravo” (Grosso, 2008: 103).

Sosteniendo la mirada que avala Alen Lascano de la llegada del quichua por medio de culturas nativas del Perú, Alan Fabre, en su diccionario etnolingüístico expone las dos teorías que se debaten con respecto al origen del quichua en Santiago del Estero. Aclaremos: la primera postura teórica, retomada y respaldada por Domingo Bravo^[10], parte de suponer que el quichua (en ese entonces, “quechua”) “ingresó a la zona de Santiago del Estero con la invasión de Diego de Rojas en 1543, afianzándose definitivamente con las expediciones que siguieron (...) Diego de Rojas avanzó desde el Cuzco con un reducidísimo número de españoles acompañados por una gran mayoría de indios de lengua quechua (los yanaconas)” (Fabre, 2005:50), y de ese modo, se impuso el quechua como medio de comunicación. Inclusive, la evangelización promovida desde Santiago del Estero para fundar las ciudades de Córdoba, Salta, La Rioja, Catamarca y Jujuy, se realizó en esa lengua.

No obstante, la otra mirada (de la cual es adepto Lascano) promovida por el investigador Stark “niega el origen poscolombino del quichua santiagueño, afirmando que la lengua habría ingresado

con anterioridad a la conquista española, junto con las huestes de los Incas. Es posible, en efecto, que la zona de influencia Inca (Valles Calchaquies y zonas aledañas) hubieran desbordado un poco por el ángulo noroeste de la actual provincia de Santiago del Estero” (Fabre, 2005:57). Entonces, no sería erróneo suponer que con la llegada de pueblos nativos provenientes de Perú se hayan amalgamado no sólo prácticas dialectales con pueblos originarios, sino también esquemas simbólicos de referencia, como creencias en deidades, seres mitológicos y todo aquello que conforma una dimensión sacralizante, posibilitando los escenarios discursivos más óptimos para los sincretismos religiosos.

“En el actual territorio de Santiago del Estero se habló el quechua con anterioridad a la llegada de los españoles. La evidencia arqueológica ha corroborado la presencia inca en el norte de la provincia. En una crónica de la época se describe el recorrido de un camino inca en los alrededores de esta provincia, que se bifurca hacia la cordillera al Oeste conectándose con la costa del Pacífico hacia la pampa, al Este, conduciendo hacia la cuenca del Plata” (Parodi, 2005: 62). “El idioma quechua fue introducido algún tiempo después de 1471, durante el gobierno de Tupac Yupanqui, cuando los incas ya exploraban las minas del noroeste de Argentina” (Parodi, 2005:62). La lengua quechua pertenece a la rama quechuamarán, de la familia andino-ecuatorial, y fue la lengua predominante del Imperio Inca y según Parodi, se hablaba en dos variantes: “la casta gobernante hablaba inca simi; algunos estudiosos creen que se trataba de una lengua secreta. El pueblo hablaba runa simi, la lengua popular. Desde el siglo XVI en adelante la denominación “quechua” se empleó para designar la runa simi” (Fabre, 2005:63).

De acuerdo a esta postura la expansión territorial del quechua varía en relación a las distintas etapas históricas. “Una primera oleada alcanzó vastas regiones del actual Perú. Fue continuada por una segunda fase que puede correlacionarse, en tiempo y espacio, con la acción cultural cumplida entre los siglos VI a IX ó X d. C. en la época llamada Huari Tiahuanaco, por grandes centros constituidos en la costa central y el sur peruano” (Fabre, 2005:63).

Ahora bien, desde el siglo XII ó XIII al siglo XVI se produjo la fase de mayor expansión del quechua sucedida antes de la llegada de los españoles. Por varios canales logró implementarse en nuevos sitios geográficos, algunos cercanos, otros más distantes, como Ecuador, la selva del nordeste peruano, Bolivia, Chile y el noroeste de Argentina. “En la actualidad, alrededor de medio millón en el noroeste y más de 250 mil en Santiago del Estero, hablan su quechua regional, el segundo idioma nativo en la Argentina después del guaraní” (Parodi, 2005:63).

Entonces, si a la hibridez simbólica que pudiera haberse generado en el encuentro de las culturas incas y nativas en las tierras santiagueñas le sumamos la irrupción con los colonos de los países mediterráneos, no resulta llamativo pensar en la compleja trama de sincretismos étnico-culturales no sólo a nivel de la cosmología, mitología, lo lingüístico y lo religioso, sino además intrínsecamente relacionada a las matrices sexo-genéricas. Es decir, como lo indican Campuzano (2012), Lugones (2014, 2015), Segato (2010) entre otros/as, los modos de intelección de las relaciones y expresiones de género fueron claramente modificadas, pero también incorporadas por los/as sujetos/as dándoles matices concretos, miméticos, diferentes y en situación.

1.4 La hechicería en el mundo colonial y los pueblos de indios: tensiones, rupturas y continuidades

En el siglo XVIII los pueblos de indios eran aldeas conformadas por tierras comunitarias que no podían venderse. Entre sus autoridades se encontraban los caciques indígenas en los cabildos. Luego del saqueo de los colonizadores los/as indígenas eran repartidos/as bajo el sistema de encomiendas donde se los/as explotaba ferozmente. Tenían el fin de evitar que el número de nativos/as vivos/as decrecieran, se produjeran las divisiones de familias, u ocurrieran las continuas fugas al monte como resultado de las vejaciones que sufrían en esa etapa colonial. Por consiguiente, como disposición de las autoridades de la corona en el Perú, se decretó que había que dejarlos/as vivir en tierras propias, así podrían recaudar lo necesario para sobrevivir y reunir el tributo obligatorio al que estaban obligados/as a pagar al Rey de España.

En las tierras de Santiago del Estero se trató de conformar un sistema similar pero hubo una clara resistencia de los encomenderos locales y los pueblos que efectivamente se constituyeron fueron los que hicieron cumplir las ordenanzas a los mismos. Recordemos que cuando los colonizadores llegaron a tierras santiagueñas encontraron una nutrida conformación de aldeas indígenas a lo largo de la mesopotamia formada por los ríos Salado y Dulce. Como lo explica bien la historiadora argentina Judith Farberman, una de las características de los pueblos de indios de Santiago del Estero fue su contundente concentración de gente y su clara perdurabilidad, que se sitúa desde el siglo XVII hasta las guerras de la independencia (claramente con una disminución poblacional), a diferencia de otros pueblos de indios del Tucumán colonial.

Estos lugares, además, tuvieron una fuerte influencia en la configuración de la cultura local, pues la quichua era la lengua que se hablaba con más fluidez, no sólo por los/as indígenas, sino también por mulatos/as y españoles/as de la región. No puede obviarse que la creación de los pueblos de indios tenía como otro fin resguardar las estructuras sociales y comunitarias para preservar de ese modo a los/as indígenas del contacto con los/as blancos/as y mestizos/as.

El sistema de encomiendas se establece con la fundación de Santiago del Estero. “Los indios de Tuama, Soconcho y otros pueblos tienen un amo a quien por cesión le deben un tributo y algunos servicios. Esta relación formal de dependencia, con un feudatario o con un administrador que recauda en nombre de La Corona, es uno entre los componentes que hace del pueblo de indios una corporación específica” (Farberman, 2005: 48).



Tuama en la actualidad es un cementerio. En la zona viven varias familias, cuyos familiares habitan en zonas como Magonasta, Sumamao y otros lugares cercanos.

Un factor que consideramos fundamental remarcar es que a finales del siglo XVIII y principios del XIX los pueblos de indios son el resultado de poblaciones mestizas en movimiento, con fuerte predominio de negros y sus mezclas (Grosso, 2008). En una maniobra etnocida (Segato, 2007) de las políticas nacionales se homogeneizó la categoría mestizo generalizándola, lo que representa la mezcla de indio y de español, suprimiendo categorías como mulato, zambo o cholo. “Es lo negro lo absolutamente erradicado de lo mestizo (...) y el éxito local de aquella política nacional consiste en que de lo negro ya ni siquiera se habla en el área mesopotámica, y que lo cholo, la mezcla de indio y negro, ni siquiera asoma en las adscripciones identificatorias y ni en las posiciones identitarias” (Grosso, 2008: 54).

Por otro lado, tal como sostiene la socióloga santiagueña Carolina Saganías (2003) en estos lugares, en contextos coloniales, se impusieron las estructuras y sistema de valores familiares. En sus palabras “el europeo de la conquista no solo habría de trasladar al nuevo contexto los contenidos de la doctrina católica, fundamental para la legitimación del nuevo orden social, sino también y junto a ella, todo un acervo de creencias y supersticiones paganas de la Europa Medieval de fines del siglo XV; acervo que alcanzará nuevas significaciones y connotaciones al integrarse a un pensar intercultural propio de las experiencias multiétnicas que singularizaron el período colonial en estas tierras” (Saganías, 2003: 1). Podemos agregar que en ese proceso también se introdujo la moral sexual (Lugones, 2015; Segato, 2010).

La hechicería como delito

En la etapa de la colonia un delito que era considerado de sumo cuidado para la organización colonial eran el de las prácticas hechiceriles, por ello podemos encontrar cierta homología con la caza de brujas en Europa. Como recuerda Casanova Guarda “durante los siglos XVI y XVII Europa

se vio convulsionada por una intensa persecución de brujas. Miles de personas murieron en la hoguera, ahorcadas por torturas o privaciones. La mayoría de ellas fueron condenadas por la Iglesia Católica Romana, pero los protestantes, tan pronto comenzaron su existencia se transformaron asimismo en ávidos cazadores de las perversas ciervas de Satanás” (1994: 93). Por su parte, la historiadora feminista Silvia Federici señala con agudeza las razones que movilizaban la empresa persecutoria de las brujas, en la figura de las parteras, las médicas y las adivinas, a cargo de la “magia amorosa”: “la caza de brujas y las acusaciones de adoración al demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo” (2011: 305).



Cementerio de Tuama.

Como muchos/as estudiosos sostienen “bajo tortura o amenaza de tortura, centenares de brujas confesaron rendir culto al demonio. Los padecimientos inclinaban a la acusada a decir lo que los inquisidores deseaban que dijera o a admitir lo que éstos deseaban que admitiera: la adoración y pacto diabólico” (Casanova Guarda, 1994:100).

Para el caso de Santiago del Estero, tal como puntualiza Judith Farberman, el archivo provincial conserva información de once procesos penales realizados en ese territorio por hechicería durante el siglo XVIII (2010). Y añade “además de la prisión, cuatro presuntas hechiceras fueron torturadas, dos de ellas murieron en aquellas brutales sesiones y una de ellas fue condenada a la pena capital” (2010: 53).

En efecto, la justicia se ocupaba de perseguir a brujas, hechiceros y a todo/a aquel que estuviera vinculado/a a estas prácticas, pues la hechicería se inscribía en esa brecha mixta de

inteligibilidad entre delito y pecado. Es decir, en el sistema penal del antiguo régimen las fronteras entre delito y pecado son sumamente porosas y en este marco la hechicería constituía “un delito contra la fe, un hecho malo por su propia naturaleza, de una ofensa a Dios (...) y era condenada como superstición, por lo que comparte esa categoría con otras prácticas fronterizas: la adivinación, el augurio, la interpretación de los sueños, la magia amorosa, y determinados procedimientos mágico-terapéuticos” (Farberman, 2005: 74-75).

A diferencia de lo que creían ciertos pensadores bajo posicionamientos positivistas, la brujería operaba como “una teoría del mal y del infortunio dotada de coherencia interna” (Farberman, 2010: 103). El proceso de regulación social actuaba mediante las herramientas de la magia, que consisten en la concreción de una enfermedad, muerte, adversidades cotidianas. El tema a destacar es que “el agente del daño era habitualmente la vecina, la falsa amiga, la tierna amante” (Farberman, 2010: 103) incluso la médica podría encarnar la personificación de una bruja, “la lógica implacable del pensamiento mágico y de la brujería mantenía su señorío en pleno siglo XX” (Íbid).

Además, la historiadora prácticamente no encuentra diferencias entre los relatos de hechicerías coloniales presentes en actas de Juicios llevados a Cabo en el siglo XVIII y las narrativas recogidas por maestros en la Encuesta Nacional de Folklore del siglo XX, pues “las formas se repiten monótonamente, cancelando el tiempo que separa los episodios narrados” (Farberman, 2010: 195). De hecho, las salamancas santiagueñas, espacios de hechicería, son consideradas por Farberman como pluricentenarias en tanto creencias perdurables hasta la actualidad en su configuración mestiza (2005: 23). Es decir, muchos de esos remanentes simbólicos, resemantizados, impugnados y reactualizados en el presente respecto de la hechicería, las salamancas su espacio performático, las brujas y la magia, continúan operando en la cotidianidad de los sectores populares locales, tal como se apreciará en el análisis etnográfico de esta investigación.

La bruja Lorenza: exponente de un mundo jerarquizado

*“La ausencia de sujeción a un encomendero,
a un amo, a un padre o a un marido
implicaba potenciar aquella peligrosidad
esencial a la condición femenina”*

Judith Farberman

La acusación a Lorenza, una viuda indígena, ocurrió en 1761 en un pueblo de indios ubicado en Tuama, en el actual departamento Silípica, que limita al norte de la ciudad capital. En aquel entonces, la geografía político-económica se entendía en la conformación del gobierno del Tucumán colonial. Algo más para tener en cuenta de este contexto: Lorenza vivía en un mundo

jerarquizado de las sociedades americanas. Como lo explica Judith Farberman (2005) “el peso de los individuos es débil frente al de los colectivos sociales, llámense estas doctrinas, grupos de parentesco, ciudades, cabildos, pueblos de indios” (30). Incluso, como en todas las sociedades coloniales hispanas, los estatutos de jerarquización estaban dados por el color de las castas y su racialización. Además “en este contexto, delitos religiosos, transgresiones sexuales, delitos de magia y hechicería y más tarde curanderismo constituirán acusaciones comunes a indios, negros y mulatos en todo el período” (Saganías, 2003: 1).



Cementerio de Tuama. Fotografía tomada en octubre de 2017.

Las características que presentaban las personas acusadas de cometer el delito de la hechicería son fundamentales para comprender las relaciones sociales operantes en la colonia, pero también de la actualidad en la medida en que advierten continuidades históricas.

Por otro lado, es imposible negar las dimensiones sexo-genéricas en las características de los/as acusados/as: en su mayoría eran mujeres. “Que se identifique a la hechicería como una actividad femenina no es novedoso y la literatura sobre la Inquisición demuestra que tanto en Europa como en América las mujeres dominaban ampliamente entre los acusados de brujería y hechicería” (Farberman, 2005: 116). La autora añade que esta concepción misógina de origen bíblico legitimaba la desconfianza hacia las mujeres por la presunta “naturaleza femenina” que se inclinaba hacia el mal “y por las creencias en poderes sobrenaturales que se presumían inherentes a su sexo” (íbid).

Cabe subrayar que en temáticas y delitos vinculados con la magia amatoria o el curanderismo, la Inquisición perseguía especialmente a las mujeres considerando estas prácticas ex-

clusivamente femeninas. Ahora bien, la escena cambia cuando se juzga a la hechicería como delito más estrictamente religioso, pues allí son los chamanes indígenas los que serán vistos como responsables directos de ésta.

Asimismo, las indias predominaban en el universo de las reas, luego estaban las negras o mulatas. "Todas las indias santiagueñas procesadas pertenecen o han pertenecido a pueblos de indios" (Farberman, 2005: 117) y además han sido querelladas por sus mismos amos. Un dato no menor consiste en que todas las reas se encontraban bajo el régimen de encomienda o en situación de esclavitud. Al mismo tiempo, y este es un dato clave para comprender los trazos de los contextos coloniales, estas mujeres gozaban de autonomía económica, además de ser solteras o viudas. "La figura que predomina es la de la mujer sola y que se mantiene por sus medios (...) esta situación no era nada excepcional en Santiago del Estero, donde las jefaturas de familias femeninas alcanzaban a un tercio de los hogares como mínimo y el trabajo textil era el centro de la economía doméstica" (Farberman, 2005: 118). El gran número de las mujeres acusadas eran indígenas, maduras y solas, blanco de acusaciones de los/as vecinos/as que declaraban como testigos y de los tribunales. "(...) Las 'amistades ilícitas' y la liviandad sexual les son adjudicadas indistintamente tanto a las mujeres jóvenes como a las mayores, así como la mácula de ladronas. Le hechicera es una mujer caprichosa, envidiosa de lo ajeno y que exige ser complacida en todas sus demandas" (Farberman, 2005: 119).

Cabe remarcar que los juicios podían efectuarse mediante dos vías: una por pedido de parte, o bien de oficio. El primero de los casos podía iniciarlo un/a vecino/ influyente y las autoridades conseguían supuestas víctimas que pudiesen dar testimonio de episodios diversos y remotos; "el carácter doméstico del pleito tiene sus consecuencias en la medida en que la acusación es encarada por el querellante, que es además quien moviliza a los testigos. Son procesos en los cuales lo privado y lo público se confunden por completo o más precisamente en los que el proceso público es la culminación de una investigación privada preexistente" (Farberman, 2005: 121)

En otro orden, en los procesos de oficio generalmente se desconocía quién denunciaba, en procura de calmar la inquietud colectiva; además no se trata de una víctima en particular sino de una progresiva multiplicación de los/as perjudicados/as.

No obstante, los dos procedimientos contaban con una lógica acumulativa, pues la figura de la hechicera se constituía en base a la opinión colectiva, donde jugaba un claro papel la suma de enfermedades y muertes, rencillas y disputas, intervenciones terapéuticas fallidas o exitosas, etc. (Farberman, 2005). Es más "basta admitir una sola muerte mágica para que la sentencia a la pena capital quede justificada, y esto es lo que generalmente sucede cuando se arriba a la instancia de la confesión bajo tormento" (Farberman, 2005: 122).

Lo que debe quedar como dato significativo de la hechicería es que representaba un acto irreverente, insurgente y amenazante en tanto era una práctica que podía agredir a los señores o amas, poniendo en tensión el curso jerárquico de los hechos, pues la bruja conocía sus intimidades, manipulaba sus prendas de vestir, preparaba alimentos a la familia, etc.

En otro orden, las víctimas de las presuntas hechiceras se presentaban en una suerte de coexistencia social horizontal, es decir era la gente más cercana a su escalafón jerárquico; “también sus semejantes étnicos y sociales, y aún sus parientes, pueden convertirse en el blanco de sus maleficios” (Farberman, 2005: 122) pues ellos/as manifestaban su descontento respecto de la moral sexual dudosa de las acusadas, describiéndolas como mujeres caprichosas y sensuales.

Pero lo que deviene fundamental remarcar es que un escenario de posibilidad que era peligroso cruzar por parte de las hechiceras eran los vínculos sexo-afectivos, donde amantes y cónyuges conformaban el centro destinatario del trabajo. Casi la mayoría de los casos relevados por Farberman en los juicios coloniales mencionados tenían por rasgo común la magia amatoria. En este sentido, la investigadora indica que en situaciones de este tenor la hechicería podría conformar un medio crucial para revertir las relaciones de poder desigual al interior de la sociedad conyugal, lo cual en términos de un análisis feminista, podría haber representado un polo de poder vicario.

Llevar a cabo la práctica hechiceril en clave parental tenía sus consecuencias, como el correlato directo de encontrar en la magia una habilidad de corte más comunitario en la medida en que no era individual sino colectiva. Pero también atravesaba esta práctica un enclave de linaje, dado que era un saber que se aprendía, heredaba y transfería, sobre todo entre mujeres del entorno familiar. “Entre los parientes de sangre, varias reas confesaron haber ensayado la hechicería con sus tías, hermanas y abuelas, en general como parte de sus aprendizajes” (Farberman, 2005: 126). Esta misma dimensión de la experimentación intragénero fue relevada en el testimonio de una de nuestras interlocutoras, de cuyo análisis nos ocupamos en el capítulo cinco, lo cual permite advertir una continuidad en los umbrales de significación respecto a la dimensión mágico-religiosa en la contemporaneidad santiagueña.

En los casos de los juicios seguidos a las mujeres señaladas como brujas, durante el siglo XVIII, un peso importante de la prueba recaía en la transmisión de los saberes mágicos en el marco de las relaciones de parentesco. “De aquí que no sólo la hechicera sino también sus parientes (y especialmente las hijas mujeres), fueran probables aprendizas (...)”. En este sentido “(...) la fuerza del parentesco podía promover intensas solidaridades pero también volverse contra la sospechosa, proporcionando la prueba más contundente de su desvergüenza y falta de escrúpulos” (Farberman, 2005: 127).

Finalmente conviene no olvidar que con la persecución de la curandera del pueblo “se expió a las mujeres un patrimonio de saber empírico en relación con las hierbas y remedios curativos, que habían acumulado y transmitido de generación en generación” (Federici, 2011:310). Dicha pérdida allanó el camino para la conformación de una medicina profesional que marcó la diferencia entre un saber científico moderno y un conocimiento con menos prestigio.



Cementerio de Tuama. Cruz Mayor.

1.5 Volver al presente: algunas consideraciones en torno al género y la religiosidad popular

"Santiago del Estero posee una identidad construida a partir de su condición de margen empobrecido por los procesos modernizadores"

Ana Teresa Martínez

"¿Cómo arbitrar la entrada a la posmodernidad de formaciones sociales que viven aún una (pre)modernidad híbrida, donde se enquistan enclaves neofeudales, dependientes, patriarcales, autoritarios, donde sobrevive la tortura y el colonialismo interno, la explotación, la marginalidad?"

Mabel Moraña

Las relaciones de género

De acuerdo a los estudios de la investigadora santiagueña Cecilia Canevari, Santiago del Estero mantiene anclajes (desde los períodos coloniales) de organización social en estructuras de relaciones de patronazgo, cuya constitución se basa en un contrato de reciprocidad en donde un patrón ofrece protección y trabajo a cambio de mano de obra, lealtad y fidelidad. A estos vínculos hay que añadir los vestigios religiosos que se expresan en un lenguaje servicial (patrono, favores, promesas, don, amo).

"Con el paso de los años se mantiene el lugar del "señor" y la subordinación a su autoridad que contiene un estilo paternalista. Estas estructuras basadas en el patronazgo son patriarcales y sería posible trasladar su lógica a otras relaciones sociales, políticas o familiares que han ido imponiéndose junto a la educación religiosa, la fuerza militar o la coacción económica hasta alcanzar una validación de la subordinación que se subjetiva no sólo en la aceptación, sino también en el deseo del sostenimiento en el tiempo" (Canevari & Isac, 2016:275).

La investigadora de la Universidad Nacional de Santiago del Estero indica que la transición de la modernidad dada por cambios económicos y tecnológicos -la tenencia precaria de la tierra se opone a la creciente frontera agrícola, y las apropiaciones de las tecnologías de la comunicación mediante usos de celulares, televisión digital, etc., modificó la circulación de la información, por

ejemplo la oralidad con una mediación cara a cara-. Ella sostiene que estas transformaciones desestructuran códigos de creencias y vínculos interpersonales, afectando de múltiples maneras a las comunidades. A esto se suma que Santiago del Estero se caracterizó por procesos migratorios de trabajadores rurales estacionales, el desplazamiento del campo a las ciudades en busca de empleo, vivienda, mejores servicios o de educación para jóvenes, etc.

“Si los varones migran estacionalmente, son las mujeres quienes permanecen en sus lugares de origen al cuidado de sus familias, asumen gran parte de las responsabilidades y sobre ellas recae el peso de sostener al hogar. Estos roles que ocupa la mujer en ausencia del varón, deterioran la autoridad masculina y la violencia puede ser una manera de restablecerla. Y si bien es necesario afirmar que los procesos migratorios no tendrían una relación directa con la violencia, hay un impacto sobre la dinámica familiar. Los períodos de separación erosionan los vínculos de la pareja, a la vez que potencian las amenazas, reales o no, que de una u otra manera pueden afectar el honor de los varones” (Canevari& Isac, 2016:276).

Canevari explica -en la misma línea que Rita Segato- que una consecuencia directa de esto es la conformación de pactos patriarcales entre varones para sostener y validar esa masculinidad en jaque o deteriorada, es decir, para recuperar las potencias viriles (Segato 2003). En sus palabras: “cuando el control se pierde o se teme perder, surge un sentimiento de impotencia y el restablecimiento del mismo se hace sobre el cuerpo de las mujeres y puede manifestarse en diferentes expresiones de la violencia, que en ocasiones, pueden culminar en femicidio, como un gesto extremo de recuperación del poder. En ausencia del varón la vigilancia y el control sobre las mujeres es sostenida por integrantes de las familias y/o de la comunidad” (Canevari& Isac 2016:276).

Es clave preguntarse entonces qué sucede cuando el grupo familiar completo migra a las ciudades o a nuevos barrios urbanos de la periferia. La investigadora sostiene que se pierden las redes sociales y no se constituyen tejidos comunitarios pues “las redes familiares o de vecindad han quedado lejanas y las mujeres quedan expuestas a la soledad con la consecuente vulnerabilidad” (Íbid).

Las dinámicas culturales y las relaciones de género se transforman lentamente y en tanto proceso, ponen en jaque las significaciones que los varones tienen respecto de la libertad creciente de las mujeres. Perciben en estas lógicas la concreción de una amenaza a sus privilegios.

La expresión máxima de la violencia patriarcal: los femicidios

No hace al interés de esta investigación ni al objetivo de este capítulo teorizar respecto de la categoría femicidio o feminicidio, sino entender que esta práctica predatoria del cuerpo femenino (Segato 2003, 2011, 2016) es el signo de máxima expresión de una violencia patriarcal. Estas acciones de vulneración constituyen las dinámicas de poder, las cuales determinan las relaciones de género, pues abordar este concepto implica considerar los modos de configuración del poder en los vínculos en lo particular y en lo social en general.

En Santiago del Estero acontecen sucesos de esta índole y como indica el Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, de La Casa del Encuentro, es la provincia con la tasa más alta del país y duplica a la media nacional. “En Santiago del Estero en los últimos 12 años, entre enero del 2002 y diciembre del 2014, murieron asesinadas 149 mujeres y 10 varones o niños, considerados femicidios vinculados (...) el promedio de mujeres asesinadas por año en este período es de 12,4 con un mínimo de 8 en el 2006 y un máximo de 18 en el 2011 (Canevari& Isac 2016:268).

Puede estimarse que a partir de la visibilidad pública y política que ha ido cobrando el fenómeno, es posible que haya un mejor registro de los casos. Investigadoras como Segato o Canevari sostienen como hipótesis que a partir de la repercusión mediática a nivel nacional del femicidio de Wanda Taddei ha producido un efecto mimético dado que posteriormente sucedieron varios asesinatos donde el fuego fue utilizado como arma mortal.

Pero volviendo al foco y valiéndonos de los datos otorgados por la Dirección de Género de Santiago del Estero y del INDES (Instituto de Estudios para el Desarrollo Social, de la Universidad Nacional de Santiago del Estero), sistematizados por Cecilia Canevari y Rosa Isac, en dicha provincia de cada 100 mujeres víctimas de violencia, 57 eran menores de 30 años, las otras 43 tenían entre 31 a 70 años, y aunque la violencia decrece gradualmente a medida que aumenta la edad de las víctimas, los 7 casos de mujeres mayores de 61 años muestran la amplitud etaria del fenómeno, desde la primera infancia hasta la tercera edad: en las siete décadas.

“La distribución de los casos en el territorio provincial es amplia y este último porcentaje mantiene una proporción semejante con el total de población que habita en zonas rurales en nuestra provincia. Para el año 2001 Santiago del Estero tenía 804.457 habitantes (INDEC, 2001) y 272.852 vivían en áreas rurales, lo que representa un 33,9% del total de población. Este no es sólo uno de los porcentajes más altos del país, sino que a su vez dentro de este grupo, el 76% (207.268) pertenece a la categoría de población rural dispersa” (Canevari& Isac 2016:271).

Como ya lo indicamos, según el censo del año 2010 el total de población de la provincia es de 896.461 y el porcentaje de población rural es del 31,2%, mientras el 68,7% viven en ciudades de más de 2000 habitantes (INDEC, 2010). La población rural dispersa se mantiene elevada en relación con la agrupada. En este marco, “hay una diferencia de dos puntos entre el porcentaje de femicidios rurales (32,9%) y el porcentaje de población rural de la provincia (31,2%), o sea que la proporción de la ocurrencia de los casos en el interior y en las zonas rurales es un poco mayor que en las ciudades” (Canevari: Isac, 2016). Lo relevante y significativo de esta eventualidad, es que representa la dispersión de la población en el territorio de Santiago, pero además porque cuestiona el estereotipo en cuyo núcleo duro se sustenta la premisa de que la vida en el campo no es tan violenta como en las ciudades y allí las redes comunitarias garantizarían otra protección.

Como bien lo analiza Cecilia Canevari: “las comunidades rurales son territorios tan conflictivos como las ciudades, y es allí donde las mujeres enfrentan mayores dificultades para el acceso a la

justicia por una diversidad de razones, personales, ambientales o institucionales. Entre ellas está el silencio autoimpuesto aprendido de los mandatos patriarcales, el relativo aislamiento geográfico, la falta de recepción de los funcionarios locales, las debilidades de las redes asociativas, entre otras” (Canevari; Isac 2016:271).

Sobre las adscripciones religiosas

Santiago del Estero integra la región noroeste (NOA), conformada por las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, La Rioja y Catamarca, zona donde se hace más visible la herencia hipano-barroca católica. “Históricamente, los actuales territorios de NOA formaban parte de la frontera oriental del imperio incaico, desde entonces constituye una zona de compleja diversidad y dominación, pasando por tres siglos de dominación y conquista y de evangelización, caracterizada por un catolicismo de contrarreforma y barroco (...) [además] constituye una importante región en la temprana colonia gracias a su articulación con el virreinato del Perú” (Mallimaci, 2013:52)

A diferencia de otras regiones, el NOA presenta un gran número de personas que confiesan creer en Dios (el 98%) y ser católicos/as (92%), mientras que otras manifestaciones religiosas como evangélicos/as, mormones/as, testigos de Jeová, umbandas) son aisladas y se presentan como signos de disidencia (Mallimaci, 2013).

El investigador José Vezzosi (2008) sostiene que no puede aseverarse la presencia de un monopolio institucional de la iglesia católica dado que nunca fue total ni siquiera en espacios más tradicionales de zonas rurales. Sin embargo, el catolicismo aparece como una identidad, puesto que el NOA “muestra un alto grado de catolicismo (91,7%, frente a una media nacional del 76,5%) a la vez que aparece también como la más creyente, el 98% de los encuestados dijo creer en Dios” (Vezzosi, 2008:155).

Siguiendo los planteos del investigador, el complejo proceso de implantación de la religión católica desde la colonia hasta la actualidad, ha generado una compleja diversidad de creencias. El investigador Fortunato Mallimaci en un posicionamiento similar, afirma que existe una amplia diversidad de creencias y prácticas al interior del catolicismo (2013) y a fines analíticos, estableció tres perfiles de católicos/as: el institucional, el de religiosidad popular, y el difuso, que operan como orientaciones definidas por las creencias. El primero, que es el 33 % de la población, cree en Dios, Jesús, El Espíritu Santo, la virgen, los santos, no así en manifestaciones populares como la Pachamama, curanderos, Gauchito Gil, etc.

El perfil que nos interesa es de la religiosidad popular, dado que es el conjunto de prácticas y creencias que indagamos en esta investigación. De acuerdo a Mallimaci, constituyen casi el 60 % del total de católicos/as del NOA e “integran variadas creencias católicas cristianas y de religiosidad popular, manifestaciones populares no aceptadas por el canon oficial (...) [tales como] el Gauchito Gil, el Almamula, la Difunta Correa” (2013:59).

Del mismo modo y en una premisa similar, Vezzosi particularmente sobre Santiago del Estero, señala que hay una considerable heterogeneidad de las prácticas religiosas y en particular “cabe mencionar los innumerables tipos y manifestaciones de espiritualidad y religiosidad menos disciplinadas por la impronta eclesiástica ilustrada que se dan en la Provincia, muy cercanas a las prácticas conocidas como reza-baile: el Señor de los Milagros de Mailín, San Gil y San Esteban (sólo por nombrar algunos)” (2008:153). En este contexto, el investigador agrega que “si bien la Virgen, el Espíritu Santo, Jesucristo y los Santos de la Iglesia Católica aparecen liderando el ranking de creencias en la región, se evidencia en el mismo un alto nivel de diversidad: el 67% manifestó creer en alguna medida en la energía, un 55% en la difunta Correa, 46% en el diablo, 43,5% en la Pachamama, 42,5% en curanderos, 42% en el Gauchito Gil, 22% en el almamula” (Vezzosi, 2008:153).

En este contexto, estos datos son clave dado que los relatos de almamulas, las presencias o energías y los/as curanderos/as son más que centrales en las significaciones mágico-religiosas, tal como lo indicamos en esta investigación.

Vezzosi coincide con Mallimaci al conceptualizar la noción de catolicismo popular para denominar las prácticas religiosas en Santiago del Estero. Denomina este fenómeno religioso como un proceso en el que “se destaca una mayor libertad, un desenraizamiento relativo de los sujetos para decidir sus opciones y consumos religiosos, y por otro lado, un proceso de desinstitucionalización religiosa y de reinstitucionalización de grupos alejados de los mecanismos de control estructural” (Esquivel, 2004:18 en Vezzosi, 2008:154). Además explica que “el NOA parece estar más vinculado con prácticas pseudo paganas que no han podido ser debidamente reguladas por el catolicismo ilustrado a lo largo de cuatro siglos y medio de evangelización” (Íbid).

En este apartado queremos agregar algunas descripciones que podrían aclarar las escenas más generales en las cuales se inscriben los fenómenos indagados respecto de la experiencia religiosa o de la espiritualidad en las comunidades de La Banda, Jumial Grande y Las Unidas.

La religiosidad que profesa la mayoría de entrevistados/as es la católica. Sin embargo, y en función de las distinciones de Vezzosi y Mallimaci respecto del catolicismo popular, los arcos de creencias son mucho más flexibles que los de un catolicismo ortodoxo. Por ejemplo, en Jumial Grande varios/as interlocutores son devotos/as de la virgen de Guadalupe (que se sitúa en la localidad de Bandera Bajada) y forman parte de peregrinaciones, rezos y oraciones más colectivas. También concurren a la celebración de San Gil, Santa Rita a la vez que creen en figuras míticas como la madre del monte, los espantos, la salamanca y la magia de curanderos/as, brujas, etc (se verá en los próximos capítulos). Es decir, existen otras prácticas religiosas que conviven con el marco cosmovisional mítico que desarrollamos en la investigación.

Por ejemplo, en Las Unidas, en casas de interlocutores/as, se vieron altares a La Virgen del Valle, San Cayetano, Santa Rita. Pero un dato no menor es que varios/as creyentes católicos/as de Río Dulce y de Jumial manifestaron profesar otra fe, en este caso de iglesias evangélicas o pentecostales. Bautizados/as bajo el catolicismo ejercen otras modalidades de la fe cristiana al tiempo que se mixturan con un entramado cosmovisional mágico

propio de los mitos populares, generando de ese modo cruces sincréticos impredecibles y la convivencia de diversas iconografías y rituales amplios.

Este repertorio de prácticas da cuenta de un campo de significación más profundo de la pervivencia mítica, que a su vez, entra en resonancia con otras series de sentidos de lo espiritual. En dicho abanico cosmovisional, que para los prismas de una modernidad exclusivista serían contradictorio e inconmensurable, convive un océano simbólico y heteróclito que se surfea justamente por las características de lo popular. En este marco, se está frente a la clara flexibilidad de la malla cultural que puede dar cuenta de tensiones entre registros otros, sin que ello sea vivido por los/as interlocutores/as como lo opuesto o incongruente. Todo lo contrario, constituyen las características de las prácticas y experiencias mágico-religiosas del monte santiagueño.

Capítulo 2. Las rutas de discusión: los anclajes teóricos y los debates habilitantes

Se consideró que el armado de este capítulo estuviera urdido por dos secciones. En primer lugar, por el análisis de los materiales que conforman el estado del arte de esta tesis, para luego dar paso a la segunda, que consiste en explicitación de los nodos generales que dan cuenta de los posicionamientos teórico-epistemológicos de la investigación y de los encuadres a partir de los cuales se promueven los procesos de análisis y las categorías de interpretación más específicas.

Parte I: Hacia el eje de la cuestión: un estado de reflexión

La elección de los antecedentes del estado de la cuestión fue pensada bajo tres direcciones, las cuales dialogan en cierto modo con la perspectiva conceptual de las dimensiones analíticas de las experiencias populares. Por un lado, se ahondó en aquella vinculada al clivaje mítico, mágico y relacionado al campo de los estudios del folklore. Por otro, se enfatizó en las relaciones de género conformadas por el deseo, el parentesco y el incesto y o los cuerpos de las mujeres y conformación de identidades masculinas. Por último, creímos neurálgico enfocarnos en el eje de religiosidad y cultura popular del monte santiagueño.

En lo que respecta al primer eje tomamos cinco trabajos que consideramos importantes: uno es el de la antropóloga Gabriela Morgante, “Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques”, del año 2004. Otro es el trabajo de Michael Taussig (antropólogo australiano), denominado “Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje”; otro el de Hebe Vessuri, (socióloga argentina), “Brujas y estudiantes de magia en una comunidad Rural”. El tercer antecedente está dado por dos obras de la Historiadora Judith Farberman, cuyos nombres son: “Las Salamancas de Lorenza. Magia Hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial” y “Magia, Brujería y cultura popular. De la colonia al siglo XX”. El cuarto antecedente es el libro “Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza” del antropólogo José Luis Grosso. Por último, trabajamos con el análisis que el intelectual santiagueño Bernardo Canal Feijóo realiza de la obra “El País de la Selva” perteneciente a un escritor coterráneo que la escribió en 1907, Ricardo Rojas. Este material es considerado fundamental en la histórica folklórica santiagueña.

Respecto del eje de género analizamos dos materiales de la antropóloga Rita Segato, “Las estructuras elementales de la violencia” y “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”, tomando la perspectiva de la autora centrada en la dimensión expresiva y comunicativa de las prácticas sociales y culturales -como la violación cruenta y tumultoria y el feminicidio en clave mafiosa-.

En el último eje analizamos la tesis doctoral de la comunicadora Cleopatra Barrios, la cual se titula: “Re-presentaciones fotográficas del gaucho gil las imágenes como productoras de sentidos y formas de articulación de la cultura popular - masiva, sobre las representaciones icónicas en torno a este santo popular. Finalmente, el último material a recuperar se denomina “Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica”, de la antropóloga Maricel Pelegrín (codirectora de esta tesis) quien trabaja en torno a la polisemia de rituales mortuorios en Santiago del Estero.

2.1. Cosmología, mitos y curación: Santiago del Estero

2.1.1 Chamanismo y curación

“Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques” de Morgante indaga minuciosamente la cosmología de un grupo de habitantes en Susques, provincia de Jujuy. La entiende como una categoría que abarca y combina la vivencia del mundo del grupo involucrando las entidades que califican como personas y otro conjunto de componentes (seres y objetos) que lo habitan, todos desempeñándose en una trama de coordenadas espacio-temporales propias (Morgante, 2004). Asimismo estudia la práctica del chamanismo en la Puna de Susques partiendo de la importancia que ocupa en la cultura y en la consolidación de la identidad y el ser susqueño, la figura mitológica del chamán y el neo-chamán.

Además, la antropóloga describe desde una perspectiva etnológica la mitología del hombre susqueño. Las categorías teórico conceptuales utilizadas en su trabajo de campo, en el análisis de la comunidad y en los mitos propiamente dichos, son herramientas con las que se construyó un conocimiento que resulta importante para pensar el lugar de los mitos en la construcción de rasgos identitarios. Morgante define lo que entiende por mito a partir de lo postulado por Oliveira y Filho: “unidad discreta que crea condiciones de conexión entre dos segmentos temporales diferenciados: el presente y el pasado mítico. De esta manera y aún frente a un cotidiano percibido contradictoriamente, la conexión entre ambas temporalidades posibilita el reencantamiento de lo cotidiano” (Morgante, 2004: 55). Este concepto se asocia con las premisas de nuestra investigación dado que permite pensar la perdurabilidad/actualización del mito, más precisamente la conexión entre varias temporalidades diferenciadas, el pasado y el presente mítico. Por consiguiente, permite reflexionar sobre una característica importante de ese tipo de relato: su continua reactivación, lo que habilita la inmortalidad de la narración y de la historia y la legitimidad de los patrones promovidos y de su ejecución en las prácticas cotidianas.

Morgante señala también que los mitos deben entenderse como “un contexto simbólico a través del cual no sólo se expresa el orden social y cosmológico, sino también la realidad, de una manera sintética otorgando sentido a las prácticas cotidianas del grupo y relacionándolas con el tiempo de los orígenes” (2004: 56).

En su obra, Michael Taussig investiga las prácticas de curación y el terror en comunidades de Colombia y Venezuela. El antropólogo se sustenta en una perspectiva que estudia los procesos de colonización en América y cómo se produjeron dinámicas de resistencia en prácticas actuales. Rescatamos de Taussig varios conceptos teóricos que podrían contribuir a problematizar las tramas de sentido en torno a la magia y al “espacio de muerte”. Este último es concebido como central en la creación del significado y de la consciencia: “podemos pensar el espacio de muerte como un umbral que permite tanto la iluminación y la extinción” (Taussig, 2012:33). Asimismo, es clave en la creación de una realidad colonial en los procesos de colonización “es el espacio donde el indio, el africano y el blanco dieron a luz (...) este espacio de muerte tiene una prolongada y rica cultura. Es en él donde la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal y del infierno” (Íbid). Es en ese lugar del terror donde se lleva a cabo la mala muerte, que es contraria a la muerte buena, entendiéndola como resultado de procesos naturales, previsibles y propios de la vejez o del modo de vida que se ha llevado. Por ejemplo, la muerte mala se desencadena en un final doloroso, triste, en un proceso agónico y es en definitiva, un castigo (Vessuri, 1970).

Este tipo de atribuciones son las que se le hacen a las brujas, o a los estudiantes de magia y por eso se les tiene respeto, odio, rechazo o temor en las comunidades, porque son quienes pueden restituir la posibilidad de una buena vida si llegara a curar un mal irrevocable, ocupando el rol de nexo o medio con lo divino, con el milagro, la salvación, dando lugar a la chance de la curación.

En el capítulo 5 “Estudiantes de magia y brujas: entre salamancas, pactos y curanderismo en clave sexo-genérica” se ahondarán reflexiones y conceptualizaciones respecto de la salud, la enfermedad y la curación y su relación con el curanderismo. Aclaremos esto porque en Argentina existen dos modalidades terapéuticas de la medicina tradicional: por un lado el shamanismo -practicado por las sociedades indígenas del Gran Chaco- y por el otro, el curanderismo (Arteaga, 2012). Entendemos que las prácticas curativas del monte santiagueño tienen una inscripción curanderil.

Es por ello que los materiales del estado del arte de Taussig y Morgante son rescatados por la integralidad de sus perspectivas y conceptos puntuales como los mencionados.

2.1.2 Santiago del Estero en su perspectiva histórica y más aquí

En este tercer antecedente los estudiantes de magia son entendidos como nuevas formaciones simbólicas y comunitarias que emergieron en la trama cultural frente a la casi ausencia o extinción de la figura de la bruja en tanto construcción tradicional que remitía a esa mujer con características particulares (aclaramos que no estamos de acuerdo con esta afirmación de Hebe Vessuri pues en esta investigación demostramos la pervivencia de las significaciones en torno al lugar clave que estas mujeres adquieren en la trama cultural).

Son los hechiceros, estudiosos de las artes diabólicas y para la socióloga, se le atribuye la ejecución de un accidente común: sustos, golpes y hacen “picardías”. Para ella, estas creencias son instrumentales en tanto los/as miembros/as de la comunidad las usan para alcanzar fines particulares, y a su vez, son expresivas en la medida en que simbolizan prácticas y relaciones sociales rechazadas por la circunspección del orden normativo, como la “sexualidad descontrolada” atribuida a la bruja -cosmología patriarcal de occidente-, y la burla del estudiante. Cabe destacar que la investigación que llevó a cabo la socióloga data del año 1968, es decir, hace casi 50 años atrás. El trabajo de campo se realizó en la región de riego de Río Dulce, cercana de donde nosotros realizamos el relevamiento para la investigación de grado entre 2008 y 2010 y donde volvimos a etnografiar y recolectar nuevas evidencias entre julio del 2014 y febrero de 2017.

Salvando las múltiples diferencias, coincidimos con la autora en que los modos de relacionamiento social están determinados claramente por una estructura patriarcal, donde las dinámicas vinculares rozan la más visceral misoginia. Ella sostiene que las conductas de la sociedad rural que estudió coincidían con aspectos del modelo hispánico mediterráneo, en la medida en que, por ejemplo, el ideal femenino se ponderaba por la virginidad previa al matrimonio o la castidad en el casamiento “ (...) [opina que] la protección de la virginidad de la joven está conectada con los ideales cristianos de continencia sexual, simbolizados por el casamiento en la Iglesia y el vestido blanco de la novia (...) [mientras que] con el casamiento se asume que el marido recibe del padre y hermano de su esposa el rol de protector del honor de la mujer, quien por su naturaleza puede caer siempre presa de las artimañas del conquistador” (Vessuri, 1970: 444).

Rescatamos de este análisis las concepciones en torno a la figura de la bruja tradicional santiagueña y sus articulaciones con la europea, asociándola a significaciones de los aquelarres y modelos del Sabbat europeo. No obstante, debemos remarcar que la perspectiva a la que adscribe Vessuri no alude al proceso de caza de brujas en Europa y en América, por lo que pasa por alto un elemento clave para comprender las representaciones en torno a ellas que dan forma a la cosmología que se reactualiza permanentemente en Santiago del Estero. Como lo sostiene la teórica italiana Silvia Federicci, las mujeres en América Latina tenían otras posiciones sociales previo a la colonia, pero con su llegada a estas tierras los españoles trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas, reformulando la economía, los modos de tramitar las sexualidades, la religiosidad y toda esa cosmología (Federicci, 2010). Respecto a la bruja propiamente dicha, coincidimos con lo que sostiene Vessuri en que “no hay distinción clara entre la bruja y la curandera, sino un continuum que va desde las meras médicas que efectúan sus curaciones en base a un conocimiento extensivo y detallado de hierbas y plantas del monte santiagueño, hasta los procedimientos mágicos de la bruja que se funden con las prácticas de la medicina natural tradicional” (Vessuri, 1970: 447).

Los/interlocutores/as nos explicaron que ciertas mujeres curanderas son consideradas “brujas”, y que incluso “son peores que los hombres” porque hacen trabajos “más fieros”, es decir de mayor peligrosidad. Por eso, a diferencia de Vessuri, que no reparó especialmente en la dimensión sexo-genérica, aquí sostenemos que ésta es constitutiva al momento de tramar la posicionalidad re-

presentativa de las curanderas o brujas, dado que adquieren un plus de “malignidad” o “terror” por su lugar femenino, por su “peligrosa feminidad”. Estas ideas serán profundizadas en el capítulo 5.

Respecto del estudiante de magia, Vessuri sostiene que su figura ha reemplazado como agente simbólico de actos “antisociales” a la bruja y que ha cobrado importancia en la trama cotidiana de la experiencia. “A quienes el argentino urbano llama ‘estudiantes’, ‘el pobrerío’ de Santiago del Estero denomina ‘escuelero’ y ‘estudiantes’ son los estudiantes de magia. Cuando hay que explicar acontecimientos inusuales y a menudo ridículos o desprestigiados como caídas, golpes, sustos, terronadas o cascotazos, la explicación preferida es atribuirles a la acción de los estudiantes de magia. No se trata de una magia peligrosa que mata, enferma, o destruye como las actividades de las brujas” (Vessuri, 1970: 451).

2.1.3 Salamancas, mestizajes e identidades ocluidas

Los trabajos de Judith Farberman fueron mencionados en el primer capítulo cuando realizamos la contextualización sociohistórica de Santiago del Estero. Sus investigaciones abordan los procesos de magia y hechicería colonial de la región del noroeste Argentino pero básicamente en Santiago del Estero y la región del Tucumán en el siglo XVIII. El corpus documental del que se vale son veinte procesos contra hechiceros/as de Santiago del Estero y Tucumán. Fundamentalmente describe a mujeres con características peculiares: fuerte impronta personal en la comunidad, independientes, viudas o solteras y con el ejercicio de una sexualidad que no se ajustaba por completo a las reglas culturales. La historiadora, además, se vale de crónicas del siglo XVI como fuentes primarias.

Por otro lado, toma la Encuesta Nacional de Folklore de 1921, ordenada por el Honorable Consejo General de Educación y realizada por más de 3.000 maestros/as rurales que debían reunir material de contenido folklórico, poesía, música en vías de desaparecer. Sobre supersticiones o curanderismo, lo hicieron 140 docentes, de los/as cuales 115 eran mujeres. Sobre esta época, Farberman traza una línea de continuidades respecto de ciertas prácticas y relaciones sociales de la colonia, como por ejemplo, la economía rural y las estancias ganaderas repercutiendo en la organización cotidiana, o la figura de los agregados, que eran campesinos acogidos por propietarios a cambio de fuerza de trabajo, en una suerte de bien de intercambio. Incluso el trabajo de las mujeres en los telares en el siglo pasado no había cambiado respecto de siglos atrás, continuaba siendo fundamental y apelando a la misma tecnología. “El censo nacional indicaba que cerca de 12.000 personas, casi todas mujeres, se dedicaban a las manufacturas de textiles, cifra que se mantenía estable desde 1895. De esta suerte, las hilanderas y tejedoras seguían cultivando su oficio pluricentenario y se aseguraban con esas habilidades, como antes lo habían hecho sus madres y abuelas, algún ingreso con el que sostenerse durante las largas ausencias de los hombres” (Farberman, 2010: 100-101).

Las figuras medulares en este contexto son la hechicera que hace el maleficio (una bruja) y la curandera que es capaz de revertirlo. Estos saberes provienen de la salamanca, que es ese espacio mágico donde se aprenden estas destrezas. La salamanca es presentada como lugar del hechicero y del médico. En este sentido, la historiadora desarrolla los estereotipos de la salamanca vinculándolos con el sabbat europeo y la caza de brujas. Además es un capital de conocimiento aprendido y siempre tiene un origen diabólico.

De esta investigación retomamos especialmente la concepción de las salamanacas de Santiago del Estero como enclaves simbólicos de creencias de una pluricentenaria perduración hasta la actualidad y de conformación mestiza (Farberman, 2005). Esto invita a pensar en esos remanentes y procesos de resignificación de contenidos producidos a lo largo de la historia colonial, conservando algunos elementos y transformando otros, en diálogo directo con los procesos de formación culturales, lo dominante, residual y emergente (Williams, 2000) que articulan dinámicamente en la conformación del sentido social.

Los aportes de Farberman nos ayudan a concebir a la magia como una práctica de subversión, como una forma de resistencia subalterna, que habilita la lucha y ayuda a revertir las relaciones de poder. Volveremos sobre esto en el capítulo de análisis en torno a las brujas y estudiantes de magia.

En lo que concierne al eje mestizaje, José Luis Grosso busca dar cuenta del proceso de invisibilización y exclusión de la población indígena y negra del actual territorio de la provincia de Santiago del Estero desde el período colonial hasta la actualidad. Considera a la “invisibilización” como el resultado de la creación de una identidad provincial homogénea y blanquizada, que se inicia con la llegada de los españoles a la región y se torna evidente en los primeros censos borbónicos, a partir de la utilización de categorías como, “zambos”, “mulatos” y “criollos”.

Sin embargo, Grosso afirma que los indios no están muertos y los negros no son completamente invisibles pues a partir de la lengua quichua y de la religión popular estas identidades emergen y sobreviven. Basa su análisis en fuentes del Museo Histórico, del Archivo Histórico de la Provincia de Santiago del Estero y del Archivo General de la Nación, así como en trabajos de campo realizados en distintas localidades de la provincia entre 1887 y 1997.

Esta obra es fundamental porque partiendo de la situación de los indígenas en relación al Estado-nación y sus raíces en las características de las relaciones coloniales en la región, muestra los artilugios de conformación de una identidad nacional a partir de una política de “des-etnización”, desde la diferenciación y la exclusión, y bajo las condiciones del proceso de homogenización e invisibilización.

Respecto de la permanencia de lo indígena, por un lado señala que el uso de la lengua quichua en la actualidad guarda estrechos vínculos con la visibilidad de la condición indígena en Santiago del Estero, en tanto táctica bilingüe y práctica cotidiana. Por otro, analiza la relación entre habitantes de localidades en las que se han descubierto yacimientos arqueológicos, de cuya existencia hablan “los cementerios de indios”. Los/as lugareños/as realizan fiestas, encuentros y rituales que dan cuenta de un respeto hacia indios que allí supieron vivir.

Por último en el análisis de diversos rituales y fiestas de los santos, afirma la presencia de elementos de la población indígena y negra que aún en la actualidad están presentes en las prácticas santiagueñas. El análisis se extiende también al mito-ritual de “la salamanca”, asociado al africano “mandinga”, llamado en occidente “diablo”, o “supay” en quichua, el cual se vincula en la zona que él realiza su trabajo de campo, a San Miguel de Añatuya, que es un diablo negro.

A partir básicamente de entrevistas realizadas en el campo, el autor identifica la forma y componentes de esta religión “popular”, afirmando que la misma se vincula a una lucha simbólica dentro de las representaciones eclesiásticas locales, tanto en términos lingüísticos como en iconográficos. En relación a estos dos componentes, el autor sostiene que si el indio se encuentra negado, sobre el componente negro pesa una doble negación, ya que ni siquiera se cuenta con la “muda materialidad” de los huesos y las tinajas de esos indios que ya “están muertos”.

Grosso remite esta diferencia [de doble negación] a la jerarquía de las castas, existente durante la colonia, por la que los “negros” estaban por debajo de los “indios”. Así “lo negro” subyace a la desaparición de “lo indio” que es lo que primero “desaparece”, ya que es la primera alteridad. En otras palabras, lo negro es lo primero que se niega. De este modo, el diablo “San Miguel de Añatuya” es una de las pocas manifestaciones de “lo negro” en el espacio santiagueño.

Consideramos que el aporte sustancial del autor es su planteo de la identidad “santiagueña” no como el producto de una “mezcla”, ni de una “combinación” de componentes indígenas, negros y blancos, sino como resultado tenso de una lucha simbólica, en la que las políticas etnocidas no lograron suprimir la presencia de los/as otros/as a exterminar. Esta tesis abona a los escasos estudios realizados hasta el momento en torno a este aspecto de la población de Santiago del Estero.

2.1.4. Folklore

En el recorrido del estado del arte también fue importante encontrar el estudio realizado por un intelectual santiagueño Bernardo Canal Feijóo del año 1950, titulado “Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el folklore”, en el que mediante una perspectiva etnológica, sociológica y psicoanalítica estudia los aspectos folklóricos de la cultura santiagueña. Feijóo analiza desde los tres paradigmas mencionados anteriormente una figura mitológica, “El Kakuy”¹². Él toma la obra “El País de la Selva” de Ricardo Rojas, quien narra los hechos

12. En líneas generales y tomando como principales referencias manuales curriculares de Santiago del Estero y el libro de Ricardo Rojas “El país de la Selva”, la historia del Kakuy cuenta que en el monte vivían un hermano y una hermana después del fallecimiento de sus padres. Él trabajaba y se “desvivía” por ella, mostrando un amor incondicional. Ella se presentaba agresiva frente a su hermano expresando su descontento en maltratos y sin realizar sus tareas domésticas, como no cocinarle o tirar comida en frente de sus ojos. Hasta que un día él cansado de vivir estas situaciones decidió

mencionados en la nota al pie de esta página y deja entrever una perspectiva de aceptación y legitimación de la actitud tomada por el hermano frente a su hermana –llevarla engañosamente a recolectar miel, dejarla en el árbol y no regresar por ella-. Este autor interpreta este mito desde la existencia de un antagonismo entre el hermano y la hermana y sostiene que contiene todas las características de un fratricidio, único proceso que podría terminar con ese tipo de vínculo. Feijóo entiende que el hermano tenía un amor desmedido por su hermana, pero “era el amor, pura y simplemente; el amor en el peor sentido de la palabra (...) no el simple amor fraterno (...) sino ese otro, oscuro y turbio” (Feijóo, 1951: 181). Para llegar a esta conclusión, el autor cita frases y oraciones de Ricardo Rojas para sostener esta hipótesis “amábala el muchacho como pidiéndole ventura para sus horas huérfanas... vagando triste por las umbrías, pensaba en ella” (Íbid). En este sentido, dirá que el hermano era caracterizado como “bueno” por Rojas porque estaba enamorado y su hermana era cruel porque se rehusaba a sus intenciones. Es por ello que Rojas expresa oraciones, frases y palabras como estas frente a la actitud de la hermana “ella era cruel. Acibaraba los días de su hermano con recalcitrante perversidad. Mostrábase indiferente, como gozándose de sus penas” (Feijóo, 1951: 182). Dirá entonces, que el hermano renuncia a su hermana matándola al entregarla a un proceso de transfiguración, y que justamente, ella renuncia a él convirtiéndose en ave.

Para sustentar esta idea el investigador desarrolla la teoría de la horda que retoma Freud para explicar la ley del incesto. Se explicita el concepto de la hegemonía del macho mayor, que trajo como consecuencia su propio asesinato por parte de los hijos excluidos de la horda, y de la práctica sexual con las hembras de la misma. Feijóo concluye que la conciencia de culpabilidad que provocó a los hermanos de la horda haber asesinado al “Gran Padre” es lo que permitió constituir la legitimación de la prohibición del incesto, la ley universal del tabú de la sangre. Una vez desarrollada la explicación teórica, continúa con su análisis de la leyenda. Dirá que la transfiguración de la hermana en Kakuy es la representación espiritual del padre muerto para simbolizar la ley; es una ascensión paterno-totémica.

También afirma que su hermana poseía el deseo de relacionarse sexualmente con su hermano, pero que al transfigurarse se exorciza y exorciza a él “del impulso al pecado instintivo, recordándole la condición consanguínea” (Íbid). Entonces, Feijóo interpreta que la metamor-

vengarse. La invitó a buscar miel, delicia más codiciada por su hermana. La llevó a un frondoso árbol y la invitó a subiese no primero sin antes aclararle que él iría detrás de ella. Le dio un poncho para que se cubriese de la picadura de las abejas y la ayudó a subir. Una vez en el árbol, la muchacha empezó su tarea. Por su parte, su hermano comenzó a bajar lentamente y a cortar las ramas del árbol para que su hermana no pudiese bajar. Cuando llegó al suelo él se alejó. La muchacha se percató de la situación muy tarde, su hermano se había ido. Desesperada comenzó a llamarlo “Kakuy Turay, Kakuy Turay”, que quiere decir, “Hermano Kako” en quichua. Se hizo la noche y el hermano no había regresado y ella presa de la pena, el remordimiento y la culpa, comenzó a vivir un proceso de metamorfosis. Su nariz comenzó a encorvarse tomando la forma de un pico, sus manos y sus pies se transformaron en garras, de sus brazos empezaron a salir plumas hasta que se convirtieron en alas. La muchacha se había transformado en “El Kakuy”, una mujer pájaro que vaga por las noches santiagueñas presa de un castigo y de su pena y culpa por haber sido cruel con su hermano.

fosis de la muchacha es la salvación del pecado que se estaba por cometer, rescatando de este modo a los hermanos, por lo que el autor entiende que en realidad la hermana expresaría a su hermano lo siguiente “¡Detente! (...) recuerda que esta ave que asumo, es nuestro padre, que tú y yo somos suyos, pertenecemos a su ley. Recuerda que somos tú, mi turay¹³, yo, tu pana” (Feijóo, 1951: 195). Desde la perspectiva etnológica, Feijóo aporta dos conceptos para complejizar el término metamorfosis, por un lado el de teriomorfismo, y por otro, el de dentromorfismo, que hacen alusión a la representación de divinidades o espíritus bajo la forma de animales o plantas respectivamente.

Ahora bien, son numerosos los aspectos no compartidos con este autor. Por un lado, las perspectivas asumidas para el análisis: el psicoanálisis y la etnología, que se basa en el estudio de comunidades con una organización cultural diferente a la occidental. Por el otro, la naturalizada mirada patriarcal que organiza sus premisas de culpabilización y responsabilización femenina por una supuesta falta de moral comunitaria.

Finalmente, señalamos las limitaciones de basarse en una perspectiva folklórica, que como fue indicado en la introducción de esta tesis, entiende a los procesos y prácticas populares como eventos de carácter espiritual, manual y artesanal. Este anclaje, desde nuestro punto de vista, neo-coloniza los modos de vivir y habitar el mundo por los/as sujetos/as populares, negando la capacidad creativa, activa y política de sus tramas simbólicas y prácticas culturales, siempre situadas en contextos de subalternidad.

2.2 Las estructuras expresivas del género

En este apartado retomamos dos trabajos de Rita Segato en tanto señalan la dimensión expresiva y comunicativa de las relaciones de género. En “Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos” la autora plantea un conjunto de interpretaciones sobre la trama cultural que sustenta la producción de violencia que nos interesa resaltar.

Cabe recordar que Segato construye su perspectiva en base a la evidencia producida en el marco de un proyecto de investigación llevado a cabo entre 1993 y 1995, y que surge como demanda del Secretario de Seguridad Pública en torno a violaciones cruentas ocurridas en el anonimato de las calles de Brasilia, con índices de violaciones más altos que en ciudades más grandes como de San Pablo o en Río y grandes metrópolis.

13. Quiere decir hermanado varón de la mujer en quichua. Hermana mujer del varón en ese misma lengua nativa se expresa con la palabra “pana”.

En ese momento decide indagar los testimonios de sujetos privados de la libertad condenados por cometer violación (violadores de calle y “pobres”), buscando encontrar claves nativas de interpretación al acceso no consentido al territorio del cuerpo femenino y feminizado. Señala entonces que operaba en esas prácticas predatorias de los cuerpos de las mujeres un “mandato de violación”, entendiéndolo como “un imperativo y condición necesaria para la reproducción del género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico” (Segato, 2010b: 13).

Afirma que “los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y fantasías y les confiere inteligibilidad” (Segato, 2006: 16).

Su tesis sobre la violencia versa sobre el punto de partida que se conforma con dos ejes que operan interconectados: el horizontal y el vertical: el primero “formado por relaciones de alianza o competición y el segundo caracterizado por vínculos de entrega o expropiación” (Segato, 2010b: 249) es decir son “relaciones de exacción forzada o de entrega de tributo” (Segato, 2010b: 250). Estas dos coordenadas o ejes, en rigor de verdad, son economías simbólicas que se articulan con el fin de mantener un estatus de género donde el tributo regulatorio es la exacción vital del cuerpo de la víctima para esa jerarquía estatutaria en orden genérico.

Por otro lado, en su libro “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez” tomando las premisas anteriores, Segato trabaja las dimensiones expresivas de los crímenes acontecidos en Ciudad Juárez, en el Estado de Chihuahua, frontera norte de México. Su propuesta radica en entender a estos crímenes no como consecuencia de la impunidad, sino como productores y reproductores de la misma. Esto implica considerar los pactos de silencio y su consecuente letalidad como resultados directos efectuados por las cofradías mafiosas; de este modo se comprueba la capacidad de rapiña, crueldad y poder de muerte que los negocios de gran peligrosidad prescinden. En este contexto “el ritual sacrificial, violento y macabro une a los miembros de la mafia y vuelve su vínculo inviolable. La víctima sacrificial [territorio dominado] (...) es forzada a entregar el tributo de su cuerpo a la cohesión y vitalidad del grupo y la mancha de su sangre define la esotérica pertenencia al mismo por parte de sus asesinos (...) [los crímenes se entienden como] un modo de producción y reproducción de la impunidad: un pacto de sangre en la sangre de las víctimas” (Segato, 2006: 27-28).

Es decir, tratando de desenfocar que la violencia de género es una problemática de la esfera privada e íntima de una familia o la pareja, la comprende como una situación de Estado y de Para-estado. En este contexto, la violencia requiere -como mediación y materialidad- de la comunicabilidad de su terror, para dejar su marca en los cuerpos feminizados, que pueden ser de mujeres, niños/as y ancianos/as.

Considera estos feminicidios como prácticas predatorias comunicativas de las fratrías mafiosas que actúan de manera subrepticia pero en clave paraestatal, donde el orden patriarcal se esboza en clave mafiosa. En sus palabras “los asesinatos pasan a comportarse como un sistema

de comunicación (...) los feminicidios son mensajes emanados” (Segato, 2006: 30) por un sujeto que sólo podrá ser reconocido, perfilado, identificado, localizado, si se escucha rigurosamente estos crímenes como actos comunicativos.

Entonces, frente a la lengua del feminicidio Segato sostiene que el significante que opera en estos actos predatorios se refiere a la ganancia territorial, en tanto se establece que el lugar (Ciudad Juárez) tiene dueños y que ellos matan mujeres para mostrar y demostrar que lo son. En la misma lógica del eje horizontal de las violaciones en Brasilia, estos hombres se dirigen a los tutores responsables de la víctima, ya sea de su círculo íntimo o representantes del Estado. Se dirige a varones de otras fratrías, amigas o enemigas. Comunica que tiene la impunidad, que puede estar por encima de la Ley porque en definitiva comportan una ley despótica.

Nos interesa retomar entonces en qué medida los varones de las comunidades (padres, hermanos, tíos, abuelos) determinan un espacio de comunicabilidad en cuya conformación promueven la circulación de un enunciado dialógico (en términos bajtinianos) dirigido a la comunidad, en una clave horizontal a los otros varones y al resto de la comunidad, determinando su estatus al interior de su familia: jefe poco sensible que determina cómo viven sus mujeres. En un eje vertical ejecuta en sus mujeres el axioma que consiste en asumir que sus cuerpos son de su propiedad. De este modo gramaticaliza los enclaves identitarios en las comunidades a partir de la solidificación de rasgos de una masculinidad hegemónica que establece las condiciones de tramitación de la sexualidad y la vida de sus mujeres. Más adelante retomaremos estos planteos para el análisis de “las almamulas”.

2.3 Religiosidad, cultura popular y monte

En función de la multiplicidad de trabajos que se contienen en estas categorías, encontramos dos que consideramos centrales. El primero es una tesis doctoral en Comunicación de la UNLP de la investigadora Cleopatra Barrios, titulada “Re-presentaciones fotográficas del gaucho Gil. Las imágenes como productoras de sentidos y formas de articulación de la cultura popular – masiva”, de 2015. Posicionada desde los estudios culturales latinoamericanos, de la cultura popular y la semiótica, la autora analiza representaciones fotográficas del “Gauchito Gil” en tanto símbolo expresivo de prácticas socioculturales vinculadas a la religiosidad popular. Para ello explora los modos en que la producción, circulación y consumo de re-presentaciones fotográficas actúan en la configuración, re-creación y resignificación de la festividad del santo popular y de las representaciones de la religiosidad popular correntina. Asimismo, indaga la configuración de las re-presentaciones fotográficas del “Gauchito Gil” en tanto espacios de articulación de la cultura popular-masiva para reflexionar sobre su participación en la construcción de memorias e identidades diversas.

Respecto de la orientación metodológica, esta investigación se sitúa en lo que Lawrence Grossberg (2012) denomina el “contextualismo radical”, desde el cual rechaza cualquier postura universalista y promueve situar el análisis como entrada y marco al estudio de una coyuntura cultural más amplia. Además adhiere, como en nuestro caso, a un enfoque transdisciplinar.

Otros de los antecedentes que recuperamos para pensar la dimensión de la religiosidad popular es la tesis doctoral en antropología de la UBA titulada, “Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica”, de la antropóloga Maricel Pelegrín (2012), codirectora de este trabajo. La investigadora sostiene que para comprender los modos de habitar el mundo y de dar explicaciones sobre la vida, también es necesario entender los diferentes modos de simbolizar la muerte. Desde una perspectiva etnográfica-cualitativa y situada en la antropología interpretativa, buscó comprender la trama polisémica en torno a los rituales mortuorios en dicha provincia del norte.

Este material resulta de gran aporte a nuestra indagación por varias cuestiones. En primer lugar porque realiza un exhaustivo trabajo descriptivo respecto de las coordenadas que conforman el etno-territorio de la Mesopotamia santiagueña, lugar que contiene los escenarios donde hemos realizado el trabajo de campo. Es decir, nos acerca al ámbito geográfico de la provincia al hacer referencia a las particularidades físicas del ecosistema, al tiempo que realizó su investigación en múltiples departamentos de la provincia, como Avellaneda, Silípica, San Martín, Robles, Loreto, Atamisqui, General Taboada, Figueroa, Juan Felipe Ibarra, Salavina, Capital y Banda.

En segundo lugar, al mapear de manera exhaustiva aspectos sumamente específicos de las representaciones en torno a la muerte y sus procesos rituales en dicho enclave territorial, da cuenta de particularidades que involucran las dinámicas culturales, como por ejemplo, marcos cosmológicos conformados por mitos vigentes, la relación con los/as vivos/as, etc. Al mismo tiempo, habilita la comprensión del significado profundo de la muerte para esta cosmovisión local popular: la muerte no representaría la irrevocabilidad de la vida, sino que formaría parte de la misma en tanto la finitud y la perdurabilidad integran un mismo proceso en cuyo correlato dialéctico la línea divisoria es porosa y flexible. Esto se ve plasmado, por ejemplo, en las concepciones en torno a las “almas en pena” o, como indicamos en nuestro propio análisis, en relación con las “apariciones” o la figura “del/a difunto/a” (Ver capítulo 4 de esta tesis).

Pelegrín explica que quien muere es el/la sujeto/a que al atravesar el pasaje de la vida a la muerte, se transforma “dentro de una categoría de alteridad, en un “otro” entre “nosotros”, sin dejar a la vez de simbolizar a un próximo entre “nosotros”, singularizado por las acciones protagonizadas por vivos y difuntos. Esto deja lugar para percibir que no existe una distancia entre ese “otro” y “nosotros”. Y, que tanto en los muertos y “nosotros”, se desnudan verdades plurales y lenguajes relacionales complejos” (2012:181).

Parte II: Constelaciones analítico-reflexivas: el posicionamiento conceptual

*“El consenso no implica la aceptación pasiva
de una cultura hegemónica
sino la construcción activa de alianzas
necesaria en todo proceso de transformación
que pretenda ser significativo”*

Elise Rockwell

En esta segunda parte del capítulo mostraremos los puntos de partida y anclajes epistemológicos, delimitando los lugares y las condiciones de producción de los posicionamientos teóricos, que en cierto modo ya fueron explicitados en la medida en que escenificábamos la discusión con algunos materiales del estado de la cuestión. En esta segunda parte partiremos desde las perspectivas más generales para luego situarnos en términos nodales más específicos de la investigación que funcionan como estrategias conceptuales clave en la instancia analítica. Sin embargo, cabe remarcar que varias conceptualizaciones se explicitarán a lo largo del desarrollo del análisis, como modo de entender la relación compleja entre conceptualización y material empírico.

2.4 La comunicación y la cultura: la pregunta por el sentido y el poder

La comunicación no puede pensarse separada de lo social y lo cultural. Retomando la caracterización de Martín Barbero: “al no estar integrado por una disciplina sino por un conjunto de saberes y prácticas pertenecientes a diversas disciplinas y campos, el estudio de la comunicación presenta dispersión y amalgama” (Navarro, 1992: 3). La riqueza de los estudios en comunicación está en desdibujar las fronteras disciplinares para aprovechar las potencialidades de la multiplicidad, e indisciplinar los campos, puesto que son espacios de poder en la medida que solidifican estatutos de verdad nomenclativos de lo real. Por lo tanto, adscribimos al postulado de Héctor Schmucler, quien en el llamado proyecto de comunicación/cultura establece que es imposible ignorar la dimensión ideológica que atraviesa y organiza a los procesos de comunicación más amplios así como a las dinámicas específicas de producción de sentidos en los medios. En ese sentido, este trabajo coincide en tomar la postura de construir un campo amplio, transdisciplinar,

que asuma lo político del contexto en el que se crea. En la editorial de la revista “Comunicación y Cultura” se expresa: “la comunicación no es todo, pero debe ser hablada desde todas partes; debe dejar de ser un objeto constituido, para ser un objetivo a lograr. Desde la cultura, desde ese mundo de símbolos que los seres humanos elaboran con sus actos materiales y espirituales, la comunicación tendrá sentido transferible a la vida cotidiana” (Schmucler, 1984:8). Conceptualizar la comunicación y la cultura como un término barrado invita a pensarlos como campos interconectados, inseparables entre sí, en diálogo permanente, tenso y oblicuo.

Los tres desplazamientos de los estudios de comunicación al terreno de la cultura, que Martín Barbero establece en su libro “Procesos de comunicación y matrices de cultura”, permiten reconfigurar las disputas epistemológicas actuales dentro de las que se incluye esta tesis. El primero apunta que pensar los procesos de comunicación conlleva abordar los sentidos que circulan en los discursos. Para escapar de un análisis positivista lingüístico es necesario incluir en el mapa la cuestión ideológica, que tal como explica el autor, “se incorpora al análisis de la trama discursiva del poder que opera en complicidades del deseo controlando, esto es, fijando límites, ritualizando dispositivos” (Martín Barbero, 1987: 11)

El segundo desplazamiento se produjo cuando la figura del/a intelectual dejó de imaginar lo popular y comenzó a leer cómo los/as sujetos/as se inscriben en la ciudad rastreando sus huellas. La pregunta es por las disputas cotidianas y apropiaciones que tienen lugar en la vida urbana. El trabajo teórico comenzó a funcionar a la par de la experiencia social. Se trata de asomar a la experiencia, conocer “el modo en que la gente percibe, siente y vive los procesos de comunicación que investigamos” (Martín Barbero, 1987: 12)

El filósofo ubica el tercer desplazamiento en la manera de concebir un nuevo enfoque de la pregunta: el interrogante se aparta de los medios para centrarse en el territorio de la cultura como espacio de identidades. Al respecto, precisa que “en el campo de la comunicación señala (...) un lugar desde el que repensar los procesos, ese lugar desde el que salen a flote los conflictos que articula la cultura” (Martín Barbero, 1987:14).

Desde esta perspectiva, la mirada se posa en el terreno oblicuo de la cultura tramada por la materialidad de las significaciones (Delfino, 1998; Saintout, 2003), cuya dinámica se configura tensamente en el enclave justo de la transformación y la persistencia, entre un pasado vivo y un presente no definido; el punto de vista se juega en el sitio álgido que aglutina opacamente estructuras y subjetividades, el proyecto de la hegemonía y las huellas de la subalternidad. En definitiva, los andamiajes del poder que operan en los modos de atravesar la cultura, o en términos de Martín Barbero, la trama discursiva del poder que fija límites y zonas de lo decible (1987).

Analizar desde el campo de la comunicación, además de re-historizar las condiciones contextuales de producción de las significaciones, conlleva comprender las formas específicas de concreción de prácticas y la modalización de enunciados, en cuya articulación se generan las tramas vinculares de los/as sujetos/as en espacios concretos de posibilidad. Así es que entendemos a los mitos como significaciones que permiten la re-actualización de las simbologías

del pasado, cargadas de contenido normativizante, pero como el resultado opaco de prácticas experienciales donde se ponen en tensión los modos de intelección de lo real y lo habitable, lo decible y transitable, siendo esa acción, una intervención en el mundo. Así es entonces, que adscribimos a entender los modos en que los/as sujetos/as “producen el sentido de su vida, se comunican” (Barbero, 2003: 28).

No lograríamos partir de estos anclajes en Latinoamérica sin las contribuciones de los estudios culturales campo que pone énfasis en la importancia que tienen las relaciones de poder en la constitución de las prácticas significativas y es lo que da origen a la tradición académica de los mismos (Walsh y Restrepo, 2010). Además, permiten pensar que la realidad está constituida discursivamente y comprenden que el discurso es un hecho social que: “además de comportarse como una instancia mediadora, consigue efectos tan reales como cualquier otra práctica social” (Hall, 2010: 9). Son, al respecto, una “perspectiva teórica que construye nuevos objetos y modos de abordaje, (...) un campo de convergencias de disciplinas y perspectivas teóricas, donde la propia politicidad se encuentra en cuestión” (Grimson y Caggiano, 2010: 17).

2.5 El debate por la des-colonialidad [del género]

En esta tesis buscamos puntos de acople analítico-reflexivos con vertientes teóricas que abonen los interrogantes de la investigación. Estos posicionamientos funcionan como marcos interpretativos y posturas político-epistemológicas. Una de esas perspectivas es el llamado giro decolonial, el cual parte de comprender que en este contexto, la división internacional del trabajo entre centros y periferias, la jerarquización étnica de los pueblos y comunidades formadas durante siglos por la expansión colonial europea no se transformó con el fin del colonialismo y la conformación de los Estados Nación, sino que estamos frente a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global “proceso que ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 13).

Uno de los conceptos clave de esta perspectiva, es el de “Colonialidad del Poder”, introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano como un modo diferente de pensar los procesos históricos y culturales. “Representa un quiebre en las Ciencias Sociales que debe ser entendido en el contexto y en coetaneidad con el cambio epocal que la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría imponen a la historia política del siglo XX. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos embrionaria y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial” (Segato, 2015: 36).

En diálogo directo con los postulados de Wallerstein, lo central de esta perspectiva es reconocer la colonialidad y la intervención de raza como precondition para comprender el orden mundial moderno (Segato, 2015). En una crítica al eurocentrismo, y bajo los legados de Mariátegui, Quijano apuesta a una perspectiva que abone respuestas plurales y no monocausales, donde el marxismo muchas veces es el paradigma fetiche de explicación. En este sentido, burguesía y proletariado no son categorías suficientes para dar cuenta de la complejidad y multiplicidad de procesos y múltiples modos de existencia.

Para Quijano, el sistema mundo moderno se organiza por la colonialidad del poder, caracterizada por el capitalismo y eurocentrismo. En palabras del sociólogo: “la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014: 67).

Una implicancia fundamental de este término reside en que el mundo no ha sido completamente descolonizado, dado que la primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las inglesas y francesas) se basó en configurar una independencia jurídico-política de las periferias (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007). En este sentido, la segunda descolonización “tendría que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, y de género que la primera descolonización dejó intactas” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 17).

Complementando este concepto y como uno de los fundadores de estos estudios, el filósofo argentino Walter Mignolo arguye que la matriz de la colonialidad del poder se define en cuatro niveles interrelacionados: control de la economía -apropiación de tierras y recursos naturales-, control de la autoridad -formas de gobierno-, control de género y la sexualidad -heteronorma, familia nuclear- y control del conocimiento y la subjetividad -instituciones formativas- (Mignolo, 2014).

Es desde esta perspectiva que por un lado ponemos en el foco de la discusión a sectores de la sociedad muchas veces ocluidos y negados por las epistemes coloniales, o sólo interpelados desde miradas condescendientes o etnocéntricas. Y por otro, nos obliga a estar vigilantes de las condiciones de producción de nuestros enunciados conceptuales y de las rutas de análisis que emprendemos en la práctica investigativa, principalmente en Santiago del Estero, una de las provincias más pobres y postergadas del país.

Claramente desde esta escena mundial donde se explican muchos porqués de los procesos de historización latinoamericanos, el presente y el pasado de Santiago del Estero cobra un tamiz diferente al ser pensado en y desde su propia historia de opresión en estas dimensiones.

Si bien luego de unos años de producción y de debate las conceptualizaciones respecto de las desigualdades e inequidades que conforman las opresiones sexo-genéricas abonaron la perspectiva de la colonialidad del poder (y eso se evidencia en las obras recientes de Mignolo y Quijano donde retoman aportes de la filósofa y pedagoga María Lugones), es esta última y la pensadora Rita Segato quienes han contribuido a complejizar estas variantes que constituyen los patrones de poder colonial.

Si Aníbal Quijano enseñó que la raza es el resultado de la biologización de la desigualdad en la escena colonial, Rita Segato tomando esta premisa desarrolla que “el género como distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal, también resulta de la biologización de la jerarquía. Aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una biología de género y de raza” (2015:22). Entonces como resultado produce la biologización del orden jerárquico ya existente en la escena pre-colonial y pre-estatal.

Es decir, si bien la raza opera como clasificador, también hay una historia de las relaciones de género dentro del cristal del patriarcado. Las consecuencias del Estado modernizador al interior de las naciones es la intensificación de las jerarquías que existían en el orden comunitario pre-intrusión.

Por eso, en el planteo de Rita Segato, previo a la llegada de los colonizadores existía dualidad y no binarismo, lo que permitía por ejemplo, los tránsitos de género y la conmutabilidad de transiciones (2010). Por caso, la política para los espacios indígenas pre-intrusión estaba configurada por lo público y lo privado, por lo que se podría decir que no existía el monopolio de la política por el espacio público. Segato indica que en la dualidad si bien opera un rasgo jerárquico y por tanto hay desigualdad, existe una plenitud ontológica y política, porque la dualidad es complementariedad, en cambio el binarismo es suplantación. El dualismo es la variante de lo múltiple y el binarismo es la episteme del expurgo: el mundo del Uno (2010).

Entonces es claro que el proceso de la colonialidad (colonial-modernidad) produce el agravamiento de las jerarquías de género y raza. Operan mandatos de una estructura “constituida por posiciones irreductiblemente, desiguales, racializadas y generizadas, el negro y la mujer pasan a ser referidos a abstracciones de cuerpo y de color metafísicamente asociadas a una escala de valores y poderes. El proceso de criollización, es decir, del expurgo intrapsíquico del componente no blanco y no macho resulta concomitantemente en una pérdida progresiva de poder por parte de los marcados racialmente, de las mujeres y de las sexualidades no normativas, ahora vistas como desviantes” (Segato, 2015: 24).

En una dirección reflexiva similar, María Lugones indica que la modernidad y el desarrollo del pensamiento que de ella se deriva se caracterizan por constituirse bajo el axioma de las dicotomías jerárquicas, y la fundamental es “la distinción entre lo humano y lo no humano. O es una humana o no lo es; ser las dos cosas es una contradicción. Esta categoría es central en la introducción colonial capitalista de un sistema de género que separa lo humano y lo no humano.

Para la filósofa, necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea o sufrimiento” (2015: 7). En esa clasificación jerárquica es el hombre blanco, europeo y burgués el ser humano por excelencia, dado que es un ser de razón, de mente, capaz de gobernar, civilizado, el único con derechos, quien posee saber. La mujer burguesa europea blanca es humana porque es su compañera y permite la reproducción de esa raza superior, pero es inferior por su emocionalidad y cercanía con lo natural. En una línea cercana a la de Segato respecto a la biologización como mecanismo ontologizador

de la diferencia y la subordinación, Lugones arguye que “la distinción moderna/capitalista/colonial no es biológica sino política. La distinción biológica entre macho y hembra que introdujo la modernidad a través del desarrollo de la ciencia depende la dicotomía de género” (2015: 8).

2.6 La subalternidad y las condiciones de la palabra

Como indica la investigadora Karina Bidaseca (2010), entre muchos de sus aportes, el pensador Frantz Fanon marcó el límite del concepto de clase para comprender la división social en el mundo colonial, fundado en el racismo como eje estructurador de las relaciones coloniales (en diálogo directo con los/as pensadores/as del giro decolonial)¹⁴.

Rescatamos por ejemplo, el lugar del lenguaje. Esta práctica que nos habilitará el diálogo con Spivak; Fanon indica que es fundamental para la comprensión de la dinámica de relacionamiento con otro, básicamente entre un negro y un blanco: “el negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, otra con el blanco. Un mismo negro se comporta de modo diferente con un blanco y con otro negro. Que esta gran disparidad sea una consecuencia de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda” (Fanon, 1973:14). Para él, hablar involucra el empleo de determinada sintaxis, morfología, pero principalmente asumir una cultura y soportar el peso de su civilización.

Dando continuidad a los debates en torno al lugar del lenguaje, articulamos este anclaje de discusión con los postulados de Gayatri Chakravorty Spivak. Esta pensadora postcolonialista se pregunta si efectivamente el subalterno puede hablar. Si bien podríamos hacer alusión a diferentes clivajes teóricos de esta obra, nos centramos en la discusión en torno a la práctica de la enunciación en tanto suceso político, porque consideramos que dialoga de manera directa con las líneas señaladas en esta investigación.

Entendamos que subalterno es un término que proviene de la teoría política de Antonio Gramsci y que refería a todo aquello que tenía un rango inferior a otra cosa, aludiendo a una situación de dominio, pero no necesaria y excluyentemente debiera estar relacionado con la opresión de clase. De todos modos cabe aclarar que además el subalterno se refiere a la persona que no es representada, que no habla ni por la cual no se puede hablar.

Spivak asevera que el sujeto subalterno no puede hablar en la medida en que es imposible recuperar la voz o su consciencia de aquellas memorias que son sólo registros de la domina-

14. En palabras de la socióloga: “criticó la consideración marxista que interpretaba la ideología (racista) como superestructura; la línea divisoria entre ricos y pobres coincidía con la establecida entre blancos y no blancos o negros. La posición estructural de los sujetos dependía del orden social racializado. El racismo no era la superestructura, sino el fundamento del orden social colonial” (Bidaseca, 2010:50).

ción. Hace referencia directa al silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. El discurso dominante hace que el colonizado o subalterno sea incapaz de enunciar por sí mismo, necesitando siempre de la mediación y la representación de lo que Spivak llama “el intelectual del primer mundo”. En sus palabras “para el verdadero grupo subalterno cuya identidad es la diferencia no hay, en rigor, sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo. Pero la solución de los intelectuales se halla en no abstenerse a la representación. El problema radica en que el itinerario del sujeto no ha sido trazado para ofrecerle un objeto de seducción al intelectual en su designio representacional” (Spivak, 1998:18).

Como bien explica Karina Bidaseca: “según Spivak la pretensión de restituir la voz de la conciencia (subalterna) podría caer en el espacio de una violencia logocéntrica ejercida desde el lugar de la experticia. Las voces silenciadas por los pobres son, en sí mismas, irre recuperables (...) no hay voz a la que puede hacerse hablar sino sólo designaciones en los textos. Para Spivak el subalterno es una subjetividad bloqueada por el afuera, no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar es salir de la posición de subalternidad (...) mientras el sujeto sea subalterno, no podrá hablar” (2010:33). Es por ello que la única opción política para la subalternidad es dejar de ser subalterno, intensificar la voz, apropiársela. O sea que estaríamos hablando de la irre recuperabilidad de la conciencia y voz del subalterno, que es el silenciamiento histórico y textual (Bidaseca, 2010: 254).

Si el subalterno además es una mujer, esta adquiere una doble condición: la femenina y la colonial. Desde nuestra mirada, entendemos sumamente vital poner bajo examen las condiciones de subalternidad desde las cuales permitimos en la academia hegemónica -o desde las múltiples estructuras del Estado- que “nos hablen”, “nos respondan” o “interpelen” los/as sujetos/as subalternos/as. Cabe aclarar que sería factible siempre que se tome el recaudo de pensar que esa posicionalidad está caracterizada por la movilidad social en tanto no comporta una escena monolítica o estanca.

Por lo tanto, en diálogo con Spivak y Bidaseca, si es la práctica enunciativa lo que promueve la transformación ¿puede transformarse el/a subalterno/a? ¿lo desea? ¿debería? ¿en clave de las lógicas revolucionarias de derecha o de izquierda occidentales? Los/as sujetos/as pueden hablar, pueden decir e inteligir cuál es su universo cosmológico performativo, su cosmos de representación, su ser. Hablan en la medida en que el lenguaje no es sólo palabra y en tanto la experiencia comunica también un proceso fenoménico y corpóreo. En tal caso, no pueden hablar en los espacios hegemónicos por fuera del lugar enunciativo impuesto, desde las lógicas de “audibilidad” impuestas, o desde la posición desigual que los/as ubica en la escena enunciativa, en la inteligibilidad del Otro, en su “logos”. En todo caso ¿podemos escuchar a los/as subalternos/as por fuera de nuestros dispositivos logocéntricos de escucha? ¿es posible “descolonizar” nuestras gramáticas de audibilidad e interpelación? El desafío en nuestra escucha etnográfica e investigativa fue [es] reconocer esos modos de interpelar que no necesariamente dialogan con la toma de la palabra en términos occidentales y racional-

zados. Es habilitar prácticas de escucha de esas voces que condensan temporalidades y modalidades otras de inteligibilidad del mundo, es tratar de reponer el silenciamiento histórico promovido por el Estado republicano y colonial.

En Argentina un conjunto de investigaciones recientes se ocupan, justamente, de revisar prácticas culturales de mujeres en situación de subalternidad, en relación con tópicos claves y próximos al universo de interés de esta tesis, como la sexualidad y las prácticas religiosas. En este sentido, son destacables los trabajos respecto de las investigaciones cualitativas Vanesa Vázquez Laba sobre creencias religiosas, sexualidad, salud reproductiva y aborto con mujeres de las comunidades qom, wichi, mbya guaraní, kolla y diaguitas de las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco, Formosa y Misiones.

Se destaca de sus trabajos los modos en que construye la mirada respecto de los fenómenos que analiza, como por ejemplo el cruce entre raza, género y sexo como pilares para re-pensar en el orden político de las provincias estudiadas y las posibilidades de agencia (Vázquez Laba et al, 2014).

Además rescatamos la perspectiva cualitativa que se llevó a cabo en los trabajos de campo, dando prioridad a las voces de mujeres indígenas como así también a agentes del sistema sanitario logrando así un anclaje amplio y complejo de los fenómenos estudiados.

Las miradas que se alojan en el campo de discusión y que interpela las investigaciones de la Vázquez Laba dialogan no sólo por las perspectivas conceptuales a las que adscribe en su trabajo, sino también en las concepciones en torno al cuerpo, la sexualidad y el aborto que las mujeres indígenas tienen, las cuales en ciertos cruces son similares a las santiagueñas que colaboraron en esta tesis.

2.7 Feminismos postcoloniales: dinamitar la episteme

Un camino de adscripción teórica reside en la línea marcada por los feminismos poscoloniales, que implica habilitar las posibilidades de construcción de conocimiento situado para la producción de una Epistemología Feminista Latinoamericana, “que parta desde los márgenes de vida de las “Otras” del feminismo hegemónico: indígenas y campesinas, afrodescendientes, diaspóricas y migrantes, lesbianas, trabajadoras en las maquilas, trabajadoras del sexo, trans...” (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011: 7), puesto que resulta ineludible la necesidad de poner en jaque los órdenes y dispositivos de dominación subyacentes a las condiciones históricas que ubican a las mujeres y a los/as sujetos/as feminizados/as en posicionalidades de subalternidad y violencia estructural.

La propuesta de posicionarnos de este modo implica “descolonizar el conocimiento”. En este sentido, el núcleo duro de intersección teórica está conformado por una clara articulación conceptual, pues “si algo comparten los estudios feministas y los estudios de la colonialidad es su cuestionamiento político a la epistemología occidental de producción de conocimiento reivindicando los saberes de los cuerpos, identidades, culturas marginalizados por el universalismo” (Íbid).

Es por ello que partimos de pensar al racismo y a la colonialidad como constitutivas de las relaciones de género, distinto al posicionamiento del feminismo contemporáneo hegemónico que parte de la premisa de que la raíz de todos los problemas es el patriarcado y que la erradicación de la opresión sexista terminaría con las demás formas de dominación.

En este sentido, los feminismos de color dejaron en claro que para comprender las tramas de las violencias en nuestra cotidianidad, debemos recurrir a los enclaves interseccionales, comprendidos por clase, raza, género y sexualidades (Lugones, 2014). La antropóloga Verena Stolcke indica que la noción de interseccionalidad es “una noción eminentemente política que se refiere a la interacción entre las categorías sociales de género, la clase social, la raza y otros principios de clasificación socioculturales diferenciales en la vida de las personas, en las prácticas sociales, las convenciones institucionales, y las ideologías culturales, así como a las consecuencias de estas interacciones para las relaciones de poder” (Davis, 2008 en Stolcke, 2010: 182-183).

Mara Viveros Vigoya, quien realiza una genealogía de los enfoques interseccionales y establece líneas de debates acerca del alcance del concepto y sus límites, explica: “los análisis interseccionales permiten y propician una reflexión permanente sobre la tendencia que tiene cualquier discurso emancipador a adoptar una posición hegemónica y a engendrar siempre un campo de saber-poder que comporta exclusiones o cosas no dichas y disimuladas” (2016:14).

2.8 Escenario de disputas: la cultura

En esta instancia es necesario aclarar que tomamos la definición de cultura en sentido amplio como “proceso social total en el que los hombres configuran sus vidas” (Williams, 2000:143), es decir, como forma de vida. Por lo tanto su análisis implica “un estudio de las relaciones en una forma total de vida. La cultura no es una práctica ni simplemente la suma descriptiva de los hábitos y costumbres de las sociedades (...) está imbricada en todas las prácticas sociales y es la suma de sus interrelaciones” (Hall, 2010: 32).

Podríamos agregar que “son un conjunto plural de prácticas cuyo significado y posición varían según sus contextos de inscripción” (Richard, 2010: 68) y donde lo cultural es un “universo de sentidos regulado por sistemas de valoración atravesado por conflictos de representación que se encuentran siempre vinculado (...) a la violencia simbólica” (Íbid). La concebimos como zona de tensiones, espacio de conflictos, de transformaciones y de permanencias, con pasados pervivientes, incidentes pero no determinantes, como dimensión constitutiva de un presente que no se cristaliza y condensa en la perdurabilidad.

La cultura comprende “los significados y valores que emergen entre grupos y clases sociales diferenciados sobre la base de sus condiciones históricas dadas, a través de las cuales “manejan”

y responden a las condiciones de existencia; y como las tradiciones y prácticas vividas a través de las cuales son expresadas esas “comprensiones”, y en las cuales están encarnadas” (Hall, 2010:36)

Los aportes de Raymond Williams para hablar de cultura incluyendo los conceptos “dominante”, “emergente” y “residual” (Williams, 2000) permiten pensar la cultura como un proceso en movimiento.

Para afinar la descripción sobre este concepto, el autor de *Marxismo y Literatura* describe tres maneras en que los componentes de la cultura conviven en el tiempo y espacio. Lo emergente, lo dominante o arcaico y lo residual configuran un sistema cultural de interrelaciones dinámicas con elementos variables e históricamente variados.

Lo arcaico lo define como un elemento del pasado para ser observado, o “conscientemente revivido de un modo deliberadamente especializado” (Williams, 2000: 144). Williams nombra como residual a aquellos elementos con origen en un tiempo pasado que se encuentran activos dentro del proceso cultural presente y son “vividos y practicados sobre la base de un remanente –cultural tanto como social- de alguna formación o institución social y cultural anterior” (Williams, 2000: 144). Lo residual también ha sido formado en el pasado, pero todavía se encuentra operando en el proceso cultural como un elemento efectivo del presente. “La ubicación social de lo residual es siempre más fácil de comprender, ya que gran parte de él (aunque no todo) se relaciona con fases y formaciones sociales anteriores del proceso cultural en que se generaron ciertos significados y valores reales” (Williams, 2000: 146).

“Por emergente quiero significar los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones, y tipos de relaciones que se crean continuamente (...) desde el momento en que nos hallamos considerando permanentemente las relaciones dentro de un proceso cultural, las definiciones de lo emergente, tanto como de lo residual, sólo pueden producirse en relación con un sentido cabal de lo dominante” (Williams, 2000: 146).

Sin embargo, para comprender los elementos que determinan los procesos de urdimbre cultural en Santiago del Estero y desde allí la configuración de experiencias, es importante destacar que estos tres registros operan de modo opaco, oblicuo, claramente entramado. Muchos elementos del pasado “mítico”, de aquellos tiempos de los orígenes se rememoran permanentemente en sus narrativas, más allá que esa génesis estuviera dada por los procesos de colonización, los sincretismos producidos en Santiago del Estero en particular, o aquellos resabios de historias de pueblos originarios, pues no olvidemos que en muchas zonas rurales de ese lugar se habla la lengua Quichua y no pocos relatos míticos tienen sus nombres y remiten a deidades no siempre occidentales, por lo cual, ese espacio de significación es una escena de disputa y condensa muchas luchas por el sentido.

Por ello, por un lado las instituciones a las que remiten estos rasgos culturales se determinan desde elementos claramente dominantes como la conyugalidad, las relaciones de género y el patriarcado como ordenador simbólico, el bien y el mal como dicotomías complementarias, lo sagrado, el monte, la Salamanca como espacio de encuentro con lo maligno o de aprendizaje, cosmologías que se relacionan directamente con los procesos de colonización como ya lo mencionamos, con la matriz de mestizajes latentes, cargando de sentido pragmático y político la

remembranza de los modos en que se perseguían a los nativos en los procesos de evangelización¹⁵ (con perros negros con cadenas que muchas veces caracterizan a las almadulas, otras a la peligrosidad en sí). Pero también pueden resultar elementos culturales que tensionan lo residual y lo emergente como en la escena donde un bulto negro puede representar la presencia de un/a estudiante, el duende o lo desconocido, sin ser puestos en práctica a partir de la concientización de ese relato histórico, pero sí como elemento persistente constitutivo de las cosmologías criollas comunitarias que se trama en la circulación de los relatos orales heredados.

2.9 Sexualidad

Como lo mostraron las diferentes investigaciones y aportes de feministas de múltiples campos del saber, la dominación masculina hegemónica que se remonta incluso a los orígenes de nuestra especie (Segato, 2010b), se erige en un sistema de dominación en clave jerárquica, se comprende a la luz de procesos históricos donde el patriarcado como sistema universal –con sus formaciones culturales particulares–, es el modo de organización de las relaciones sociales y de la distribución del poder. En ellas, el universo de la masculinidad hegemónica es el espacio de la estrategia, el lugar de constitución de la voz universal, el “UNO”, régimen androcéntrico donde se construyen las otredades en función de la falta, de lo que no es; en esa posición relacional y binaria, el universo de lo femenino -mujeres, trans, gays, niños/as- conforman el lugar de subalternidad. Es por ello, que el género es la forma primaria de relaciones de poder, dimensión central al momento de la configuración de tramas identitarias. Entonces, por “género” puede entenderse a la construcción sociocultural e histórica que define y da sentido a las sexualidades, y que constituye un sistema de poder que se realiza por medio de operaciones complejas, a través de normas, tradiciones, prácticas, valores, estereotipos, que se producen y reproducen en los discursos públicos que circulan en las instituciones sociales. Estos entramados moldean y constriñen los modos de volver inteligibles las corporalidades, pues son mecanismos de poder que habilitan, limitan y/o restringen las prácticas, los modos de ser y estar en el mundo. El género es siempre una construcción relacional por tanto la observación y análisis de las representaciones sobre los/as sujetos/as supone una mirada de la amplia diáspora de sexualidades construidas en la trama cultural.

15. Teniendo en cuenta la necesidad de considerar el posterior proceso de blanqueamiento de los mestizajes como herencia directa de la modernidad (Segato, 2010a).

2.10 La religiosidad popular

Al igual que Barrios (2015), Fogelman (2010) y Martin (2007), no hacemos una diferenciación de estatus entre los conceptos de religión y religiosidad. Adherimos a un posicionamiento que deja de ver a la religiosidad de los sectores populares desde un lugar caracterizado por la negatividad para entenderla desde “la positividad creadora y atendiendo a las relaciones de conflictividad que ella supone” (Barrios, 2015:69). Además, estamos en acuerdo estrecho con la socióloga Eloísa Martin que propone entender el término religión más que como prácticas religiosas como prácticas de sacralización en clave de “textura diferencial del mundo habitado” (Martin, 2007:64-65). Pero además, “lo que nombra el debate en torno a las nociones de “prácticas religiosas” o de “prácticas de sacralización”; ámbitos de “religiosidad popular”, o “religiosidades”, es la trama de disputas que presenta el propio “campo religioso heterogeneizado” (Barrios, 2015: 78).

En relación a la religiosidad popular, el filósofo tucumano Raúl Nader explica que puede ser entendida desde lo práctico, dado que le otorga al/a creyente categorías que funcionan en una suerte de ordenadores de la práctica desde el punto de vista moral y social. También podemos agregar que es acorde a las peculiaridades de cada comunidad en función de sus pactos culturales y que encuentra armonía en sus rituales, cosmovisiones, etc. Por lo tanto sintetiza las formas con las que se constituye lo relacional, los modos de vivir lo sagrado, los tabúes. En sintonía con los planteos de las autoras y del anclaje conceptual de la comunicación y la cultura, “la religiosidad popular es parte de la cultura popular [y] (...) provee al creyente de categorías que, en forma directa, operan como ordenadores de la vida” (Nader, 2006:111-112) y puede hibridar prácticas y datos de religiones oficiales “y de los sistemas de creencia más antiguos” (Nader, 2006:112), incluso anteriores a la colonia.

Asimismo consideramos que para entender y describir las experiencias religiosas en Santiago del Estero, debemos interpelar la discusión en el marco de la corriente que señala Pablo Semán “cosmológica, holista y relacional” aunque no sea la única, de hecho (tal como lo venimos desarrollando) entendemos el lugar clave que los procesos de colonización adquieren en la configuración de las tramas culturales. El sociólogo señala tres trazos que caracterizan las experiencias religiosas de los sectores populares, y afirma que las denominaciones religiosas y sus experiencias, están atravesadas por diferentes lógicas culturales, por lo tanto, “entre los sectores populares existe una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas, que reúne los hechos de ser cosmológica -en tanto presupone que lo sagrado está no en el más allá, sino en el más aquí-, holista y relacional -en tanto afirma, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos, la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con el que participa cada sujeto en esa integridad” (Semán, 2007: 37).

Destaca asimismo que la capacidad de los sectores populares de elaborar formas culturales propias no significa la escisión de la totalidad ni la aparición de un caos de apropiaciones sin tradiciones

de apoyo (Semán, 2007: 41). En este punto hace además una ferviente crítica al modernocentrismo, como un modo de representación deshistorizada de la modernidad, que adquiere una perspectiva que la piensa metasocialmente como mecanismo de imposición homogénea, y nueva teología. Una consecuencia de ello es el simplismo con que se caracteriza a una sociedad multitemporal, disolviendo la especificidad cosmológica popular al interpellarla como una crisis de la madurez de la modernidad.

Estas prácticas procesuales adquieren su expresividad en los relatos populares, “tipo de discurso que articula la memoria del grupo y en el que se dicen las prácticas” (Martín Barbero, 1987: 111), que además no se encuentran en el libro, pues viven en canciones, cuentos, leyendas. En palabras de Martín Barbero “mirada desde sus modos de narrar, la cultura popular sigue siendo la de aquellos que apenas saben leer, que leen muy poco y que no saben escribir” (1987: 111) y comprende a la cultura oral como dispositivo de enunciación de lo popular tanto en los modos de narrar como de leer. Además añade que “el relato popular se realiza siempre en un acto de comunicación, en la puesta en común de una memoria que fusiona experiencia y modo de contarla, porque no se trata sólo de una memoria de los hechos sino también de los gestos” (Martín Barbero, 1987: 112). Entendemos por ello, que la cultura es “la mediación social y teórica de la comunicación con lo popular” (Martín Barbero, 1987: 128).

Existe una vasta producción teórica en torno a este concepto, de hecho sus usos fueron variando en la literatura de las Ciencias Sociales y ha remitido a las costumbres, lo tradicional, la oralidad, artesanías y manualidades, las configuraciones específicas de lo nativo, incluso lo primitivo. Sin embargo, en contextos históricos macro en los que la modernidad es central, como así también los procesos migratorios, la urbanización o la industrialización, la escena cultural adquiere otra complejidad.

Es decir, “lo popular no corresponde con precisión a un referente empírico, a sujetos o situaciones sociales nítidamente identificables en la realidad. Es una construcción ideológica, cuya consistencia teórica está aún por alcanzarse. Es más un campo de trabajo que un objeto de estudio científicamente delimitado” (Canclini, 1987).

Un posicionamiento hegemónico respecto de los estudios de lo popular provino inicialmente del campo de la antropología, que en líneas generales podríamos indicar, tal como lo sostiene el antropólogo Néstor García Canclini, se reducía a lo folklórico. “Cuando lo popular todavía no era lo popular -se lo llamaba cultura indígena o folclore- la antropología y esa pasión coleccionista y descriptiva por lo exótico denominada precisamente folclore eran las únicas disciplinas dedicadas a conocerlo. Así fue en las metrópolis y en América Latina” (Canclini, 2005). Por ejemplo, en países como Argentina, Brasil, Perú y México los estudios antropológicos y folclóricos otorgaron un extenso conocimiento empírico en torno a los grupos étnicos, sus estructuras económicas, sus relaciones sociales, su religiosidad, rituales, procesos curativos, festividades y artesanías.

Los estudios antropológicos con esta impronta “coleccionista” se caracterizan por ser “generalmente monografías de orientación culturalista que describen comunidades locales o grupos étnicos. Seleccionan los rasgos tradicionales, “primitivos”, de una comunidad aislada y reducen su explicación, cuando la buscan, a la lógica interna del grupo estudiado” (Canclini, 1987).

De hecho, desde esta mirada, la recolección de la información y la conformación en datos se determina por aspectos que se centran en encontrar la pureza de la identidad étnica, en establecer la diferenciación de grupos nativos y foráneos, en el lugar de la occidentalización. Es más, cuando los conflictos se producen, sólo son vistos como resultados de dos bloques homogéneos: la sociedad colonial y el grupo étnico, cuando sabemos que existe un espesor cultural denso y complejo que excede a estos reduccionismos binaristas. En este sentido, Canclini añade que “menos frecuentes, aún, son las investigaciones que examinan los procedimientos a través de los cuales las culturas tradicionales de los indígenas y, campesinos convergen sincréticamente, con diversas modalidades de cultura urbana (la obrera, las que generan la vida en la ciudad y las comunicaciones masivas), estableciendo formas híbridas de existencia de ‘lo popular’” (1987).

En cuanto a los estudios folklóricos latinoamericanos se erige una ideología romántica y una metodología empirista. Sus investigaciones estuvieron ligadas a la conformación de la conciencia nacional y sirvieron para redefinir el lugar de los sectores populares en el desarrollo de cada país y del campo intelectual que se ocupaba de conocerlos (Canclini, 1987), tal como lo vimos en las élites doctas santiagueñas.

De todos modos, los/as folkloristas brindan una perspectiva que durante mucho tiempo escapó a una perspectiva macro histórica o a los discursos científicos hegemónicos, blancos y céntricos. Aquí fue importante la capacidad para percibir lo periférico, lo que en el pasado, desde el trabajo de los marginados/as, funda y determina el presente.

“Sin duda, la aproximación folclórica conserva utilidad para conocer hechos que en las sociedades contemporáneas guardan algunos de esos rasgos. Pero si queremos alcanzar una visión amplia de lo popular es preciso situarlo en las condiciones industriales de producción, circulación y consumo bajo las cuales se organiza en nuestros días la cultura” (García Canclini, 1987).

Además, como lo hemos sostenido en la introducción de la tesis, los mitos han sido folklorizados bajo esta lógica, lo que implica ejercer un intento melancólico de sustracción de lo tradicional en un contexto [de fracaso] industrializado, y fijarlo en formas artesanales de producción y comunicación, tal como indica el antropólogo.

Sin embargo, una postura contrapuesta reside en el campo de la comunicación masiva. “Los estudios sobre comunicación masiva se han ocupado de lo popular desde el ángulo opuesto. Para los comunicólogos, lo popular no es el resultado de las tradiciones, ni de la personalidad “espiritual” de cada pueblo, ni se define por su carácter manual, artesanal, oral, en suma premoderno. Desde la comunicación masiva, la cultura popular contemporánea se constituye a partir de los medios electrónicos, no es resultado de las diferencias locales sino de la acción homogeneizadora de la industria cultural” (García Canclini, 1987). “El problema pasa a ser entonces, para los antropólogos y los comunicólogos a la vez, cómo interpretar las leyendas tradicionales que se reformulan en contacto con la industria cultural; cómo las artesanías cambian su diseño y su iconografía al buscar nuevos compradores en las ciudades; de qué modo las fiestas indígenas, que ya en su origen eran una fusión sincrética de creencias

precolombinas y coloniales, prosiguen transformándose al interactuar con turistas o pobladores urbanos. Por otra parte, también hay que estudiar de qué manera la cultura masiva se enriquece con la popular tradicional, usando dispositivos de enunciación, narrativos, estructuras melodramáticas, combinaciones de la visualidad y el ritmo tomados del saber que los pueblos acumularon” (García Canclini, 1987).

En esta investigación consideramos que la polarización de estos puntos de anclaje respecto de lo popular sesgan el prisma analítico tornándolo reductible, simplista, quitándole una complejidad analítica densa y crítica. Es preciso un andamiaje conceptual dinámico y estratégico que articula ciertas premisas y postulados de los estudios del folklore con lo popular propio del campo de la antropología social, pero a su vez reconociendo el lugar de otras retóricas como la de los medios masivos de comunicación, en la trama simbólica que conforma la cultura. Es lo que la antropóloga Ana María Dupey denomina sector compartido entre la cultura popular y el fenómeno folklórico. Ella sostiene que “toda expresión de la cultura popular se la sitúa en un proceso socioeconómico, en un contexto macrosocial capitalista, poniéndose énfasis en la dimensión histórica del proceso” (1988:78).

Pero ¿qué es, entonces, lo popular? “No puede identificarse por una serie de rasgos internos o un repertorio de contenidos tradicionales, premasivos. Ante la caducidad de las concepciones esencialistas de la cultura popular, el enfoque gramsciano pareció ofrecer la alternativa: lo popular no se definiría por su origen o sus tradiciones, sino por su posición, la que construye frente a lo hegemónico” (Canclini, 1987). En palabras de Alabarces y Añón “lo popular nombra en América Latina contemporánea, y de manera radical, aquello que está fuera de lo visible, de lo decible y de lo enunciable, o que, cuando se vuelve representación, no puede administrar los modos en que se lo enuncia” (2008: 293).

Desde esta perspectiva es clave poder comprender la interacción compleja de los discursos masivos en interrelación opaca con las creencias y prácticas tradicionales, como las de un orden mágico-mítico, las cuales reconfiguran los escenarios de inteligibilidad y el espesor cultural.

Sin adentrarnos en las críticas a los estudios de subalternidad en torno a una perspectiva taxativa de los procesos sociales en un punto de vista radicalizado en este campo teórico, sí reconocemos la necesidad de un posicionamiento epistemológico que se sustente en el principio de dialoguicidad entre lo popular y subalterno. Adscribimos a una postura en la que lo popular es entendido como subalterno. “Una definición que enfatice el plural pero que no se tranquilice en él; que incluya siempre el conflicto, el poder, la desigualdad, sin naturalizarlos ni cristalizar a los sujetos en ellos; que incorpore a la noción de popular las múltiples articulaciones jerárquicas que permite la noción de subalternidad; que reflexione de modo constante sobre el lugar del intelectual sin enmudecer; que, a contrapelo de expectativas y deseos populistas, pueda ver la reproducción de la dominación articulada en los implacables mecanismos de los medios de comunicación; y que, a contrapelo de expectativas y deseos legitimistas o reproductivistas, agudice el entrenamiento para leer allí mismo pliegues, fi-

suras, intersticios, tráficos. Una definición que incluya la perspectiva de género en toda su complejidad y que, recuperando la tradición ensayística latinoamericana, pueda leer también la cuestión de la colonialidad, estableciendo nuevas redes en el continente, en el contexto de las más amplias coordenadas Sur-Sur” (Alabarces y Añón, 2008: 302-303).

2.11 Los mitos

El filósofo Mircea Eliade (2005) señala que “el mito es una realidad cultural compleja que (...) cuenta una historia sagrada: relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” (...) cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es (...) siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser” (14).

El autor añade que los personajes de los mitos son seres sobrenaturales y se los conoce por lo que han hecho en el tiempo prestigioso del comienzo “los mitos revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobrenaturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado o sobrenatural en el mundo. Y es esta irrupción (...) la que fundamenta el mundo y la que lo hace tal como es hoy día” (Íbid).

Para complejizar aún más este término, retomamos los aportes de la antropóloga Gabriela Morgante, quien citando a Oliveira y Filho señala que el mito es “una unidad discreta que crea condiciones de conexión entre dos segmentos temporales diferenciados: el presente y el pasado mítico. De esta manera y aún frente a un cotidiano percibido contradictoriamente, la conexión entre ambas temporalidades posibilita el reencantamiento de lo cotidiano” (Morgante, 2004: 50). Este concepto permite pensar la perdurabilidad del mito, más precisamente la conexión entre temporalidades diferenciadas, el pasado y el presente mítico, lo que implica la constante reactualización, y cooperación textual desde las mediaciones de sentido de los/as sujetos/as.

Además debemos comprender que los mitos conforman una trama que opera como “sistema general de representación presente en la relación cotidiana que el grupo mantiene con su entorno, y está constituida sobre la base de un conjunto culturalmente significativo de principios referentes a la naturaleza de la experiencia a través de la cual clasifican, sistematizan, califican el mundo, determinando la existencia de una consciencia social compartida que se distingue de la alteridad existencial. A la vez, diversos sectores de esta cosmología constituyen explicaciones conceptualmente más acabadas que otras, que permanecen en el nivel de lo vivido” (Morgante, 2004: 53), esto es lo que denominamos cosmología.

2.12 El atajo analítico: las experiencias

Si bien inscribimos esta categoría en una organización de lo específico, es relevante y Si bien inscribimos esta categoría en una organización de lo específico, es relevante y troncal en tanto vertebra todo el entramado conceptual de la investigación. Es desde esta noción que se dialoga con el relato mítico, las configuraciones sexo genéricas, el deseo, el placer y parentesco y los modos de inteligibilidad de una dimensión mágico-religiosa.

Es desde ella donde convergen los términos “conciencia” y “condiciones”. Como punto de partida, entendemos que “la experiencia se ve como el producto de condiciones sociales, sistema de creencias, o sistemas fundamentales de percepción, y por lo tanto, no como material de las verdades sino como evidencia de condiciones que por definición ella no puede explicar por sí misma” (López, 2011:2).

E.P. Thompson, en el planteo dialéctico superador de la base y la superestructura como axiomas del marxismo más ortodoxo, propone una conceptualización de la experiencia como la posibilidad superadora este binomio yuxtapuesto, y a la cultura como mediación entre el ser social y la conciencia (López, 2011). Señala a su vez una doble y simultánea dimensión: la experiencia “vívica”, del lado del ser social, y la experiencia “percibida” referida a la conciencia.

En efecto, tal como señala Stuart Hall (2010), “en el culturalismo la experiencia fue el terreno -el ámbito de lo “vivido”-, donde se interceptan conciencia y condiciones; el estructuralismo insistió en que la “experiencia” no podía ser, por definición, el terreno de nada ya que uno sólo puede “vivir” y experimentar las propias condiciones en y a través de las categorías, las clasificaciones y los marcos de referencia de la cultura. Estas categorías no se daban a partir de la experiencia o en ella: más bien la experiencia era su efecto” (40).

Ahora bien, para Althusser la experiencia fue concebida no como una fuente de autenticación, sino como un efecto, es decir; no como un reflejo de lo real, sino como una relación imaginaria (Hall, 2010), por lo tanto, es aquí donde comprendemos lo controvertido del planteo de Thompson. La experiencia se trata entonces del lugar y la manera en que los/as sujetos/as experimentan sus condiciones de vida, las definen y responden a ellas¹⁶.

Un uso de la experiencia consiste en la posibilidad de hacer inteligibles los procesos externos del mundo, gracias a los elementos subjetivos, es decir, internalizar la estructura. Sin embargo, Thompson sigue considerando que los/as sujetos/as experimentan la realidad a partir de la interiorización de sus propiedades objetivas, como evidencia autorizada y transparencia de realidad,

16. Como señala Damián López, lo neurálgico en el trabajo del intelectual reside la presentación de los acontecimientos a través del punto de vista de los/as agentes históricos/as que lo vivencian. Mientras para Althusser la experiencia se relaciona con el engaño, para Thompson se remite a intuición y aprendizaje.

clivaje significativo que fue objeto de crítica posestructuralista. Además, si a la propuesta anexamos que opera el mecanismo de la esencialización de la identidad del sujeto obrero en la medida en que la categoría de clase lo ontologiza al constreñir la relación identidad-estructura política, aparece la exclusión de otras prácticas y significantes de la vida cotidiana que determinan la experiencia, cómo el género, la juventud, la etnicidad, la sexualidad.

Situada en el posestructuralismo, la historiadora norteamericana Joan Scott es una de las representantes más reconocidas en los debates acerca de la experiencia, partiendo desde un encuadre directriz donde la discusión se refiere a las demarcaciones de la interpretación y respecto de los usos y límites de la teoría posestructuralista de la historia y en relación a los usos de la experiencia por parte los/as historiadores/as.

Su propuesta radica en prestar atención a los procesos de producción de identidad, insistiendo en la naturaleza discursiva de la experiencia y en la política de su construcción. En esta dirección ella señala que es imprescindible investigar los procesos históricos que, mediante el discurso, posicionan a los/as sujetos/as y producen sus experiencias, puesto que la misma subjetividad, siempre dislocada, se conforma a través del discurso. Por ello “no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia (...) la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento. Pensar de esta manera en la experiencia es darle historicidad, así como dar historicidad a las identidades que produce” (Scott, 1999: 50)

Comprende a las identidades como efectos discursivos, o eventos lingüísticos. Por esto además, no hace una escisión entre lenguaje y experiencia, en tanto hace énfasis en la cualidad productiva del discurso y en las disputas de sentidos que se dan en estas dinámicas

Según Scott la experiencia es la historia del sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos” (1999: 66). “La experiencia es, no el origen de nuestra explicación, sino aquello que queremos explicar” (1999: 73). En suma, toda experiencia se encuentra mediada por la atribución de significado según las categorías discursivas disponibles.

Ahora bien, Stone-Mediatore en referencia a Scott, señala que los yoes que tienen experiencia están constituidos a partir de prácticas discursivas. Para la autora, el concepto posestructuralista de Scott limita el debate y el acercamiento en relación a narrativas de experiencias marginales.

Stone-Mediatore propone salir de la disyuntiva entre de la perspectiva empiricista de la experiencia y el enfoque posestructuralista de Scott. El empiricismo sugiere que podríamos tener acceso, a partir de la experiencia, a una realidad prediscursiva. Y por el contrario, Scott sostiene que no se podría ingresar más que a terrenos discursivos y mecanismos del lenguaje.

Por esto, Stone-Mediatore rescata la obra de Chandra Mohanty donde aborda el papel de las prácticas discursivas en la constitución de las subjetividades y además respecto de cómo

los/as sujetos/as pueden obtener más poder en tanto usuarios del lenguaje y productores del conocimiento. A diferencia de Scott, distingue relaciones entre experiencia, escritura y luchas feministas. Mohanty hace hincapié en la reescritura de las identidades dado que “tematiza el proceso creativo por medio del cual esos textos más poderosos traducen la experiencia en conciencia política radical” (1999: 90).

Ella no afirma que la experiencia marginalizada requiera ser revelada o expresada; argumenta que “los esfuerzos para recordar y re-narrar las experiencias cotidianas de dominación y resistencia” (Íbid) y situarlas en diálogo con procesos históricos más amplios, “pueden contribuir a una conciencia de oposición que es más que una mera contraposición” (Íbid). La experiencia no podría ser sólo aquello a lo que las categorías codificadas permitan conceptualizar.

En su propuesta, Mohanty otorga valor a las historias de las mujeres del tercer mundo como vitales para la praxis feminista; además, reconoce el lugar de las prácticas discursivas en la constitución de las subjetividades. Si bien la escritura conforma las identidades, cuando uno/a sujeto/a puede reinterpretar su vida de manera estratégica, se deben tener en cuenta también los recursos subjetivos que permiten la constitución y ejercitación de discursos de oposición. Es decir no sólo se trata de poner en expresión la experiencia marginalizada, sino que en tal caso, el esfuerzo por re-narrar las experiencias cotidianas de dominación y resistencia y situarlas en relación a procesos históricos más amplios, son puntos de partida radicalizantes.

En este sentido, la experiencia no sólo está configurada y determinada por las gramáticas del discurso hegemónico, sino que además contiene elementos de resistencia a dichos discursos, conformando la conciencia oposicional. Por ello, las narrativas marginales se valoran no porque la experiencia provea el acceso a la verdad, o porque el lenguaje fuera el sitio de la puesta en acto de la historia, sino porque “la experiencia basada en el lenguaje, lleva a la discusión pública preocupaciones y preguntas excluidas en las ideologías dominantes” (1999: 100).

Por lo tanto, cuando las re-escrituras de la identidades desafían a una práctica discursiva colonizadora y sugieren solidaridades que transgreden límites y culturas, en estas narrativas se reafirma el poder de nombrar y de cambiar posicionalidades estratégicas, “de esta manera no sólo re-narran el pasado sino identifican una situación histórica desde la cual imaginar un futuro diferente (...) [pues] al ofrecer una nueva y creativa perspectiva de ese pasado, las narraciones enriquecen nuestra experiencia del presente interrumpiendo de ese modo supuesto de la historia y nos permiten imaginar y trabajar en alternativas futuras” (1999: 103).

En una revisión contrastiva de la noción de experiencia en la teoría feminista, la investigadora Silvia Elizalde retoma de De Lauretis la idea de que la experiencia remite a un proceso dinámico de construcción de costumbres “que surgen de la interacción semiótica con el mundo “externo” y de continuo compromiso personal, subjetivo, en las prácticas, discursos e instituciones que dan significado (valor, sentido y emoción) a los acontecimientos de la realidad social” (Elizalde, 2008: 21). Además agrega que la experiencia debiera ser indisociable de la subjetividad en tanto interacción fluida, en permanente redefinición y abierta a cambios por la práctica política, teórica y de

autoanálisis que se produce cuando las relaciones del sujeto en la realidad social pueden rearticularse desde la experiencia histórica de las mujeres. “Lo interesante aquí es que, si bien para esta autora [De Lauretis] la subjetividad sólo es posible en el marco de ciertas configuraciones discursivas, la experiencia no es un campo indecible para los/as sujetos concretos/as” y opera como “escena y espacio de agenciamiento individual y de re-elaboración de formas históricas de conciencia, a partir del examen crítico de la propia posicionalidad en cada contexto” (2008: 21).

Otra de las críticas a la postura de Scott, que consideramos pertinente citar, se remite a la concepción donde el lenguaje aparece como el principal material de inteligibilidad normativa “El núcleo de la crítica a esta perspectiva del lenguaje como performatividad es que el carácter normativo de la constitutividad discursiva de la que emergería toda experiencia, insinúa que todo otro enclave de eclosión sólo puede ser pensado como reacción a aquella norma” (2008: 25). En otras palabras, no habría margen para considerar que las experiencias que producen y en las que son producidos/as algunos/as sujetos/as, son elaboraciones que contienen elementos que no necesariamente provienen de la normatividad discursiva dominante.

No obstante, Elizalde se pregunta cómo explicar entonces aquellas prácticas y vivencias que los/as sujetos/as actualizan en torno al género, las sexualidades –y decimos nosotros, las subalternidades, rituales, religiosas, prácticas disidentes-, cuya materialidad transgrede a la norma lingüística y de las regulaciones dominantes pero que no se sostienen en el lenguaje para hacerlo (2008). Allí recurre a los postulados que ya señalamos anteriormente de Mohanty, que tienen que ver con los recursos subjetivos que se ponen en juego en la re-narración, como así también procesos de re-lectura y re-interpretación “y que pueden dar pie a nuevas modalidades de producción y ejercitación de discursos resistentes” (2008: 26).

Estas perspectivas proponen pensar las experiencias desde posiciones específicas, corporales, emocionales, lingüísticas, no lingüísticas, en tanto el lenguaje no es el único medio para significar, dado que el cuerpo es el sitio fijado y habitado, a partir del cual se concretizan las prácticas sociales, lugares fundamentales para la producción del sentido. En diálogo con Braidotti y con Alcoff, se trata de poner en valor el papel que desempeña la experiencia corporal en la constitución del conocimiento, es decir, la experiencia corporeizada, bagaje experiencial en tanto espacio cognitivo. En otras palabras para esta perspectiva fenomenológica la experiencia es “abierta, multifacética, fragmentada, y cambiante, no a causa del juego del lenguaje, sino por la naturaleza de la existencia corpórea temporal, que engloba lo ausente en el pasado y en el momento presente: mi propio cuerpo en el mundo” (2008: 27).

En este marco, podemos ver en los relatos, en las narrativas, el lugar preponderante de los mitos en tanto signifiante ordenador del mundo en la inteligibilidad de las experiencias cotidianas, en su performatividad, al atribuir cierta categoría a determinada práctica, sujeto/a, hecho. Ahora bien, es a partir de la puesta textual, de su enunciación, de su re-narración, que la sacralidad o lo trascendente (que se atribuye a un hecho sobrenatural o terrorífico que irrumpe en la rutinariidad) devenida momento, aparece como elemento clave en las articulaciones y tensiones de nor-

mas, instituciones, reglas, en las tramas culturales. Es a partir de la enunciación del relato mítico, de la narración del hecho mágico, que se explican, interpretan, institucionalizan, normativizan, los modos de inscripción y ejercicio de la sexualidad, los contornos experienciales y las gramáticas identitarias de la comunidad. Es en la puesta en acto de la narración de lo vivido donde la experiencia se reactiva, ordena, y el sentido se cristaliza un momento, para luego re-significarse como particularidad intrínseca al proceso.

Capítulo 3. Encuadre Metodológico: en busca del proceso complejo

“El trabajo etnográfico es tradicionalmente ‘flexible’, abierto y es esencial dejarse sorprender”

Elise Rockwell

En primer lugar, entendemos que las instancias metodológicas están conformadas por un proceso y por prácticas de intervención, cuyas condiciones de producción de ningún modo están escindidas del planteo teórico- epistemológico de la investigación. Por ello, los prismas de los estudios decoloniales y los feminismos postcoloniales constituyen los ejes desde donde partimos las interpretaciones.

En este capítulo se busca situar la perspectiva general de la metodología, la cual es de anclaje cualitativo. Además se llevan a cabo las explicitaciones del método etnográfico y las técnicas empleadas para la búsqueda de información y posterior análisis. Asimismo se reflexionó en torno a las vigilancias epistemológicas que se asumieron al momento de la intervención en el campo y en la escucha etnográfica, requisito clave que dialoga con el anclaje de[s]colonial de esta investigación y apuesta al sentipensamiento como camino guía para la producción del conocimiento.

Además, se describen las decisiones que se tomaron, las cuales conforman el mapa de posibilidad de nuestra intervención respecto del tiempo que llevamos en la ejecución del trabajo de campo, las dinámicas relacionales con los/as interlocutores/as, nuestras certezas, los obstáculos, etc. Comprendemos que estos entramados conforman la discusión en torno al qué y al cómo de la investigación.

Por último se encontrarán algunos esbozos de anotaciones de campo, las cuales se traman con descripciones conceptuales y con una escritura cronicada que articula distintos recursos del lenguaje literario y periodístico.

3.1 Perspectiva, métodos y técnicas

En líneas generales, esta tesis se inscribe en una perspectiva cualitativa. “Sólo a partir del siglo del siglo XIX y principios del XX lo que ahora denominamos métodos cualitativos fueron empleados conscientemente en la investigación social” (Taylor y Bogdan, 1998: 17), incluso Taylor y Bogdan (1998) señalan que la metodología cualitativa se refiere a la investigación “que produce datos descriptivos: las propias palabras, habladas o escritas, y la conducta observable” (20). Estos investigadores además destacan que la investigación cualitativa es flexible, en tanto quienes

investigan desarrollan conceptos partiendo de los datos y no recogiendo datos para evaluar modelos o hipótesis. Destacamos que “los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas” (Taylor y Bogdan, 1998: 20), e implica experimentar la realidad del modo en que los/as otros/as, el/a otra investigado/a lo hace.

Además conlleva desprenderse del binomio verdad-falsedad, porque en definitiva quien investiga no busca la verdad o la moralidad, sino una comprensión del universo, perspectiva, mirada de la alteridad. “En los estudios cualitativos, aquellas personas a las que la sociedad ignora (los pobres y los “desviados”) a menudo obtienen un foro para exponer sus puntos de vista” (Taylor y Bogdan, 1998: 21).

Por último, destacamos que la investigación cualitativa es un arte en tanto alienta al/a investigador/a social a crear su propio método, siguiendo lineamientos orientadores, pero no prefijados “los métodos sirven al investigador; nunca es el investigador el esclavo de un procedimiento o técnica” (Taylor y Bogdan, 1998: 23).

En lo concerniente al método señalamos que este trabajo se enmarca en el etnográfico, que en palabras de Guber entendemos que “como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como ‘actores’, ‘agentes’ o ‘sujetos sociales’)” (2001: 111-112). La antropóloga además, retoma a Walter Runciman para destacar a la descripción como el elemento distintivo de las Ciencias Sociales que define su especificidad.

Asimismo, marca que es complejo que quien se dedica a la investigación social comprenda una acción determinada sin entender los parámetros, las simbolizaciones y los marcos de producción de sentido sin tener en cuenta las caracterizaciones de sus propios/as protagonistas. En la perspectiva etnográfica se trata de elaborar una construcción entre lo que dicen “los nativos/as” junto con la formulación teórica de quien investiga. En este sentido, los agentes son informantes privilegiados/as pues sólo ellos/as pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los/as involucran. En adhesión, Elsie Rockwell (2011) marca al enfoque etnográfico como el proceso de “documentar lo no documentado”. Afirmar que la base de este proceso es el trabajo de campo y la subsecuente elaboración de los “registros”. Respecto de darle lugar al conocimiento local, decimos que “la integración de los conocimientos locales en la construcción misma de la descripción es rasgo constante del proceso etnográfico. La interpretación de significados locales no es un momento final, sino un proceso continuo e ineludible” (Rockwell, 2011: 23). En este sentido, Guber indica que en la etnografía no debe haber división entre la tarea de recolección de datos y el trabajo de análisis (2011).

A los fines de este trabajo, consideramos fundamental retomar el concepto de reflexividad, que señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión; la reflexividad y su articulación con la teoría social es lo que constituye el conocimiento científico; “como la reflexividad es una propiedad de toda descripción de la realidad, tampoco es privativa de los investigadores, de algunas líneas teóricas, y de los científicos sociales” (Guber, 2001: 111-112). Básicamente

se trata que la información se construya de la relación entre quien investiga y los/as interlocutores/as de la investigación, incorporando la mirada de los/as miembros/as. Para ello es preciso someter a vigilancia en tres niveles: la reflexividad del/a investigador/a en tanto sujeto/a social, en segundo lugar la reflexividad del/a investigador/a como académicos/as -con todo su habitus formativo- con su epistemocentrismo y por último las reflexividades de los/as sujetos/as colaboradores/as.

Un apartado ineludible es lo que se refiere al nivel de las técnicas de recolección de información: Rockwell desarrolla muy claramente la limitación que implica definir las previamente al trabajo de campo: “no hay una norma metodológica que indique qué se puede o se debe hacer “técnicamente”. Lo que de hecho se hace en el campo depende del objeto que se construye; depende de la interacción que se busca con la realidad; depende, en parte, de lo que ponen los otros sujetos con quienes se interactúa” (Rockwell, 1987: 4). Es por ello que es necesaria la vigilancia respecto de nuestro epistemocentrismo, por un lado, pero también de la flexibilidad en el momento de construir el camino metodológico que conduzca a la resolución del problema de investigación.

Ahora bien, si tuviéramos que reconocer con qué mapa técnico-metodológico intentamos llegar al campo ecléctico en relación a las técnicas de recopilación de información, decimos que pusimos en práctica una serie de baterías. Entre ellas se encuentra la observación como herramienta fundamental, porque permitió entender los procesos simbólicos de las prácticas sociales, más allá de los límites de lo dicho en la expresión oral, por ello, las dimensiones significantes que operan en sus miradas, en sus juegos de interrelación corporal, las marcas en los cuerpos, son huellas y signos densos y comunicativos, más allá de los enunciados “lingüístico-orales”. No debemos olvidar que la observación “conlleva al involucramiento del investigador en una variedad de actividades, y por un período prolongado de tiempo, con el fin de observar a los miembros de una cultura en su vida cotidiana y participar en sus actividades facilitando una mejor comprensión de los mismos” (Guber, 2004: 172).

En este mismo sentido, la investigadora agrega que la observación participante implica ejecutar básicamente dos actividades: observar sistemática y controladamente todo aquello que acontece en el entorno del/a investigador/a y participar, formando parte de las actividades de los/as miembros/as del espacio de estudio “hablamos de participar en el sentido de desempeñarse como lo hacen los habitantes locales, de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. (...) Pone el énfasis en el papel de la experiencia vivida y elaborada por el investigador acerca de las situaciones en las que le ha tocado intervenir” (Guber, 2004: 172). Es justamente la observación participante, el lugar desde donde quien investiga puede someterse a un proceso continuo de alerta, ya que esa participación es con el fin de observar diferentes aspectos, cuestiones, momentos del/a sujeto/a y su vida social. Queremos remarcar además que “la observación participante no es sólo una herramienta de obtención de información sino, además, de producción de datos, y, por lo tanto, de análisis; en virtud de un proceso reflexivo entre sujetos estudiados y el sujeto cognoscente, la observación participante es en sí, un proceso de conocimiento de lo real” (Guber, 2004: 177).

Otra técnica central en esta investigación fue la entrevista, que consiste en la conversación

entre dos personas como mínimo, que dialogan sobre ciertos esquemas o pautas acerca de un problema o cuestión determinada. La entrevista puede tener diversas formas, pero queremos remarcar que cada vez que fuimos al campo nos resultaba difícil realizar una entrevista en profundidad o no directiva, pues por las dinámicas relacionales que se presentaban, comenzaba a operar una relación con quien se entrevista que implícitamente requiere de un disparador organizador. De todas maneras, cada vez que nos encontrábamos en esta situación, fue diferente. Por ejemplo, en algunos casos tuvimos la posibilidad de charlar y logramos que el/a interlocutor/a sienta la libertad necesaria de expresarse sin tópicos condicionantes y nosotros establecer el tema y orientarlo/a, es decir, dar lugar a la no directividad. Pero como justamente “la entrevista se refiere a una forma especial de encuentro: una conversación a la que se recurre con el fin de recolectar determinado tipo de informaciones” (Guber, 2004: 177), es decir, es una instancia de encuentro con ese/a otro/a, no siempre se generaron las situaciones más propicias para el intercambio. Con esto decimos que, como explica Marradi (2010) se juega una relación social y sobre todo las significaciones hacia un/a otro/a, de ellos/as hacia nosotros y viceversa. Para entender mejor lo que queremos comunicar; la complejidad del campo es tan imposible de predecir que resulta muy complicado aplicar las técnicas en “un estado puro”.

Si bien en algunos casos pudimos realizar entrevistas en profundidad sin mayores complejidades, hubo ocasiones en donde buscábamos alcanzar la no directividad para promover “la reflexividad de los actores y la del investigador” (Guber, 2004: 215) o la reflexividad en “(...) una serie de estrategias para descubrir las preguntas (que es lo mismo que decir descubrir el sentido de las respuestas), el rastreo de diversas situaciones contextuales (...) y la búsqueda progresiva de marcos de referencia, temas y relaciones del informante que deriven en la construcción de la perspectiva del actor” (Íbid). Lo que ocurría es que algunos/as interlocutores/as, se mostraron reacios/as al diálogo, no nos contestaban fácilmente. Bajo esas circunstancias, nos vimos obligados a improvisar nuevos disparadores, a formular desde una pregunta específica, tomando como ejemplo los relatos de otras personas, explicitando situaciones concretas, retomando casos de las noticias de los medios de comunicación en torno a temáticas diversas como eventos, rarezas, animales mutilados, difuntos/as, casos de abuso o denuncias, etc.

Cabe destacar que en las instancias donde más diálogo logramos, por ejemplo en Río Dulce, fueron “las charlas en grupo” (grupos de discusión) que en muchas ocasiones se improvisaban en función de aquellos/as interesados/as en dialogar con nosotros que se sumaban espontáneamente, en un espacio de diálogo informal y útil, donde a veces el mismo se iniciaba con dos o tres personas y termina con cinco. Lo que destacamos como positivo es que mediante estas entrevistas grupales logramos la interacción de hombres y mujeres, adultos y jóvenes, bajo las dinámicas del debate. Allí aparecieron ideas desencontradas, como lo explica Marradi, “se orienta hacia una pluralidad de perspectivas vinculadas a una temática, que surge de la interacción colectiva, en cuya dinámica se ponen al descubierto las motivaciones y cosmovisiones de los participantes así como los usos frecuentes del lenguaje” (Marradi et al. 2010: 202).

Por lo expuesto, creemos necesario citar nuevamente a Guber (2001) “dado que no existen instrumentos prefigurados para la extraordinaria variabilidad de sistemas socioculturales, ni siquiera bajo la aparente uniformidad de la globalización, el investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos. Esta exposición tiene dos caras: los mecanismos o instrumentos que imagina, crea, ensaya y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona” (17). Nos pareció fundamental este aporte de la antropóloga que nos puso en relieve lo complicado que es prefigurar una metodología para conocer la variabilidad de las escenas socioculturales, en donde quien investiga conoce en el marco de la exposición e improvisación en el campo.

Esto también fue posible debido a la batería de herramientas que pudimos llevar a cabo en el trabajo de campo de la tesis de grado, ejecutado entre julio de 2008 y julio de 2010. Allí tuvimos el interés de conversar con niños y niñas del lugar por considerarlos/as herederos/as culturales de los mitos, los/as responsables de mantenerlos vigentes en tanto procesos performativos. Sosteníamos que si esas narrativas mágico-religiosas sólo operaban en las dinámicas experienciales de los/as ancianos/as, las escenas respecto de los rasgos residuales, dominantes y emergentes conformadas por los mitos, iban a ser muy diferentes.

Lo central fue que costó poder entablar confianza con los/as niños/as y no nos respondían a las preguntas que les realizábamos. Pero vimos que prestaban mucha atención al cuaderno que llevábamos, así que le sugerimos que nos dibujaran, en hojas blancas que llevamos en posteriores encuentros, los seres míticos que ellos/as conocían, veían o escuchaban de sus mayores, a cambio, le regalaríamos los lápices de colores que les prestamos para confeccionar los dibujos. Una vez realizamos, indagamos sutilmente por qué habían dibujado un cabrito ensangrentado, por qué la almamula tiene cadenas, por qué el duende estaba dibujado con ojos rojos y ceño fruncido. Así pudimos de a poco acceder a sus universos de sentido y darle cuerpo a su simbología completamente vigente.

3.2 Jaquear los “centrismos”

Resulta menester reflexionar en torno a nuestro epistemocentrismo o metodologismo, en tanto planteo coherente para continuar con una línea que dialogue con los feminismos poscoloniales y los estudios descoloniales y de ese modo reconocer las condiciones de producción de nuestra práctica de investigación en tanto intervención en la realidad.

En nuestros arribos al campo entendimos que los modos de inteligir el tiempo libre y el ocio de los grupos que trabajamos es muy diferente al nuestro en tanto signo expresivo y performativo del disciplinamiento del cuerpo: la escucha y la necesidad de hablar está condicionada por un deseo, por lógicas donde el tiempo “no es oro” como para ciertos sectores burgueses, pues trans-

curre bajo otras maneras de vivirlo, donde el encuentro con otro/a sujeto/a no necesariamente está prefigurado por diálogos de profundidad reflexiva y enunciativa.

Con esto queremos decir que estuvimos vigilantes respecto del uso fetichista de la entrevista en el marco de metodologías cualitativas, que podría quedar “convertida en una estrategia de incitación compulsiva a dar testimonio” (Elizalde, 2008: 14). El punto de crítica acá reside en la intención de obligar al/a interlocutor/a a la producción de un texto sobre sí mismo/a a partir de ubicarlo/a en las gramáticas interpretativas enunciadas previamente por quien investiga para su posterior clasificación, análisis, o categorización. Como lo explica la investigadora Silvia Elizalde: “la participación del/la investigador/a no debería pasar entonces, por un rol celador, garante o habilitador de la palabra de los/as otro/as, sino por la revisión misma de las condiciones y los materiales de la argumentación, de los que ese/a intelectual forma parte” (2008: 15).

Entendemos que es ineludible pensar la producción del conocimiento separada de la vida social y de cómo los/as sujetos/as usan e interpretan esos conocimientos. Además, se trata de intervenir para “reponer las contingencias de los modos de imaginar, sentir, significar y actuar, para poder junto con otros, evaluar las estrategias que apuntalen las tendencias corrosivas respecto de la consolidación de la hegemonía” (Grimson y Caggiano: 2010: 29).

Como investigadores adscriptos a un feminismo poscolonial y en una práctica decolonial permanente, buscamos bajo un enclave reflexivo acorde a estos posicionamientos, poner el cuerpo como la principal herramienta para la producción del conocimiento. La corporalidad es el instrumento más valioso que tenemos pues opera como trampolín para ejecutar las prácticas experienciales y la experiencia como evento fenoménico requiere del cuerpo, tal como lo vimos en el capítulo anterior.

Nuestro cuerpo se puso al servicio de la investigación en el instante mismo que nos propusimos en la noche experimentar sus sonidos -sinfonías compuestas por grillos, ranas, zorros, perros-, ver las diferentes tonalidades de la oscuridad brillante, sus azules, sus estrellas, la incandescencia de la luna. Percibir el aire como elemento inserto en una escena conformada por la naturaleza del monte y su misterio, el olor a combustión y a tierra sin humedad, el sabor del salitre... todo esto fue posible por la mediación experiencial que el cuerpo habilitó. Describir el miedo, poner en jaque las certezas, reconocer obsoletas algunas palabras, dejar crecer la sensación de incertidumbre en el vórtice de la intemperie analítica, fueron elementos que constituyen el detrás de escena del proceso realizativo de esta tesis.

Desde nuestra corporalidad también se jugó un doble aspecto. El haber nacido, crecido y volver regularmente a Santiago del Estero nos posibilitó reconocer los modos de producción de las cosmologías que componen los relatos míticos, tal como se indicó en la introducción de esta tesis. El lugar de escucha y análisis estuvo matizado desde esas condiciones en tanto “investigador” y “nativo”. Por un lado eso trajo como consecuencia naturalizaciones realizadas que hubo que dinamitar y fue necesaria la ejecución de extrañamientos respecto del rol que ocupábamos. Por otro, se requirió de un proceso de familiarización de esos significantes, hacerlos “carne”, “performatearlos”. Pero no en el sentido de comprender la densidad prescriptiva

y proscriptiva del contenido mitológico, por lo tanto no nos topamos con mecanismos de romantización y exotización de los universos y prácticas de los/as interlocutores/as -hubiésemos corrido el riesgo de caer en una fetichización innecesaria-. El desafío residía en poner el cuerpo al servicio de una vivencia experiencial en la cual eran los poros, el tejido epidérmico, el olfato, nuestros órganos internos, la re-visualización, la conjunción entre las emociones y el pensamiento y el ensamble de todos los niveles sensoriales -que habilita la corporalidad- de esta herramienta privilegiada al servicio del proceso investigativo.

Pero por otro lado, nuestro lugar en el campo fue oscilante en tanto se buscó suspender momentáneamente el posicionamiento de subalternidad de los/as interlocutores/as. Fue necesario reflexionar respecto de las condiciones de producción del trabajo de campo, los andamiajes que constituyen el metodologicismo y las actuaciones posibles que el poder puede comportar de una intervención investigativa logocéntrica. Esto es: naturalizar la legitimación de la producción de conocimiento hegemónico, eurocéntrico, blanco, patriarcal y clasista. En la medida en que nos anclamos en una epistemología decolonial, que apuesta a la impugnación de las modalizaciones del poder hegemónico, promovemos una plataforma conceptual que surge de los bordes de los procesos y apuesta a legitimar los saberes y prácticas de los sectores populares. Visibilizar, re-politizar y re-visitar sus universos de sentido en un análisis crítico que contempla su lugar activo en los procesos de habitabilidad del mundo, es tejer un camino que brega por la emancipación.

Al habernos formado subjetivamente con el repertorio de los mitos, parte del camino estaba preparado para ser transitado. Para ejemplificar: el primer capítulo de análisis hace referencia a espantos, apariciones [difuntos/as] y desapariciones y a diferentes entidades míticas y fue leído por investigadoras con las que conformamos un grupo de estudio y realizamos ateneos de escucha, lectura y reflexión colectiva de nuestras tesis. Adentradas en la lectura y análisis de los primeros esbozos del mismo, manifestaron sentir miedo respecto del contenido, dado que las escenas que se narraban, describían y analizaban producían en ellas incomodidad, principalmente el efecto que las acciones, sucesos y eventos que componen “lo sobrenatural” tenían en lo cotidiano. En nuestro caso jamás sentimos ese miedo, pánico o parálisis, pues de lo contrario no podríamos haber pasado noches en el monte de Jumial o de Moreno, dormir inclusive fuera de las casas, con las estrellas como techo y el monte como paredes. En tal caso, una potencial incomodidad fue usada como plataforma para sentir, experimentar y atravesar la vivencia de conectar con el campo y el monte desde un lugar más genuino.

Hoy nuestra perspectiva sobre los mitos narrados por los/as pobladores/as es muy diferente. Dejaron de ocupar un espacio lejano y de entelequia en nuestras zonas de inteligibilidad más profundas para adquirir un lugar distinto. Por otro lado, entendemos que la matriz del conocimiento que aquí se produce es racional, pero eso no implica que puedan incorporarse y modularse otros registros que habiliten la promoción de saberes diferentes. Por lo cual consideramos que en la categoría de sentipensamiento Orlando Fals Borda (1986) nos allana la ruta a un camino innovador. “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la

mente, o co-razonar (...) es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de “desarrollo”, “crecimiento” y, hasta, “economía” (Escobar, 2014:16).

3.3 Sobre la construcción de los datos

El proceso del trabajo de campo ha ido atravesando diferentes etapas. En las diversas instancias de recopilación de información hemos establecido y determinado los momentos formales para realizar las charlas grupales o las entrevistas individuales, donde explicitábamos a los/as diferentes interlocutores/as que registraríamos esa escena con un grabador digital y fotografías.

Si tuviéramos que ser totalmente francos, ninguna entrevista fue similar a la otra y si bien teníamos un protocolo general que funcionaba a modo de guía, cada situación de “charla” como proferimos decir, comenzaba de distintas maneras. Por ejemplo, en Río Dulce dialogábamos sobre cuestiones bien concretas de la cotidianidad de los/as vecinos/as, de si habían trabajado o no, etc. En Jumial y en Las Unidas las dinámicas eran similares porque en ese caso intentábamos recurrir a la historia biográfica del/a interlocutor/a, qué cosas hacía en la cotidianidad, cómo era el trabajo o vivir lo específico de lo rutinario en el campo, el acceso a la salud, la educación, etc. Una vez que conocíamos lo suficiente decidíamos preguntar moderadamente en torno a ciertos aspectos de los mitos populares más conocemos, tales como los estudiantes (o curanderas) o almamulas.

El énfasis de cómo esas voces fueron relevadas se relaciona con la perspectiva epistemológica que se asume en esta tesis, en la medida en que los testimonios nunca son dispositivos instrumentales al servicio de la teoría o de las hipótesis apriorísticas. Al contrario, los/as informantes son los/as sujetos/as que son invitados/as a una conversación. En este sentido, las voces de los/as otros/as no ocupan un lugar calculado, puesto que en tanto empezaron a aparecer recurrencias y cuando la información señalaba una riqueza para la profundización del análisis, ameritaba detenerse hondamente en ellas. Estamos frente al criterio de la significatividad de la información relevada también como parte de una etnografía densa.

No se antepuso un protocolo metodológico sociológicamente calculable, sino que con criterios de consistencia de los datos y lógicas de factibilidad y significatividad, fueron pensados en la medida en que se concibe a los/as interlocutores/as como co-creadores/as de las voces que traman la tesis, las cuales se guiaban por nuestras preguntas –en este sentido nuestra voz que orienta y cose los hilos no desaparece-. No actúa un dispositivo de expropiación de la informa-

ción sino un lugar en el que estas voces accedan a condiciones de audibilidad y al mismo tiempo permiten complejizar las conjeturas iniciales.

Allí aparecieron diversos tópicos de trabajo que no esperábamos, como por ejemplo, significaciones respecto de la codicia/austeridad, la fortuna/infortunio, la naturaleza/cultura, apariciones y desapariciones, lo mundano/trascendente, etc. explicables a través del rol de los “espantos”. En ese sentido hubo que encontrar y re- generar nuevas estrategias de indagación de acuerdo a la especificidad del ser mítico (bultos negros, la madre del monte, la llorona, difuntos/as, etc).

Por otro lado, los primeros encuentros en 2014 o en 2015 resultaron sumamente productivos porque los tópicos centrales de las entrevistas eran respondidos en mayor o menor profundidad. No obstante, a medida que empezábamos a entablar más confianza y a querer profundizar en algunos ejes desarrollados por los/as sujetos/as, la práctica de indagación se tornaba más dificultosa. Había una resistencia casi generalizada en querer retomar aquello que ya se había dicho en otros momentos. En una primer instancia varios/as entrevistados/as se negaban rotundamente a contar algún suceso “sobrenatural” porque argüían no haberlo vivido o decían no “creer en esas cosas”. Decidimos esperar y encontrar otras vías de acceso a los relatos.

El desafío residió en abrir y ampliar la escucha etnográfica en otros instantes de conversación más allá de los formalizados en entrevistas individuales o charlas grupales. Las caminatas por el monte, los paseos en motocicleta para sacar fotografías, los momentos de merienda donde tomábamos mate y compartíamos tortillas o facturas, la sobremesa de las cenas o almuerzos, la escucha de radio o ver de novelas mexicanas con ellos/as, se convirtieron en los momentos privilegiados para ahondar en aspectos de las narrativas experienciales enunciadas.

Lo particular de esas escenas es que ellas/os decidían lo que querían contar, cuándo y cómo. El espacio de ocio es sumamente importante para estos grupos, por lo tanto nos pusimos a reflexionar si las entrevistas formales actúan como son instrumentos que requieren de un disciplinamiento corporal determinado, prescinden de una escucha específica y de su respectivo ejercicio enunciativo correspondiente que sectores populares no siempre quieren realizar.

Por ello, de toda aquella información que aparecía en momentos informales con los/as interlocutores/as tratábamos de registrarla mediante descripciones analíticas realizadas a partir de notas en el diario de bitácoras o en notas de audio en el grabador o celular que luego al escucharlas y re-describirlas aportaban al análisis. Es por ello que la descripción fue central en el pasaje analítico de la información al dato, conformando nuevas relaciones conceptuales (Rockwell 2011), dado que el mismo se construye desde la mirada de quien investiga. En otras palabras, se buscó la interpretación de la información mediante la comprensión de significaciones otorgadas por los/as sujetos/as a su propia realidad para conformar nuevas articulaciones y vinculaciones teórico conceptuales acerca de los procesos estudiados.

Las descripciones están realizadas desde una perspectiva que busca construir densamente la interpretación de las narrativas y las prácticas experienciales observadas para darle rigurosi-

dad al análisis. Están conformadas desde una escritura que articula la descripción etnográfica con el nuevo periodismo, valiéndose de los recursos de la literatura en la construcción de relatos cronicados que permiten lograr una escena descriptivo-interpretativa acorde a la perspectiva de esta investigación, donde lo sensorial como elemento clave en la determinación de las experiencias es fundamental para el análisis.

Asimismo, las categorías analíticas de las narrativas y las experiencias se conformaron en función de los marcos conceptuales y de las lecturas analíticas de los registros del campo. En esa operatoria dialéctica se buscó una síntesis a partir de la reflexividad que reside en esa vigilancia permanente respecto de la perspectiva teórica de anclaje y el universo de sentidos de los/as sujetos/as nativos/as, a fin de establecer en ese cruce vigilante los núcleos de articulación analítica específicos que resultan de las diferentes operatorias del proceso argumentativo.

En esta instancia es clave remarcar que en la búsqueda de información relevante para esta tesis hemos tenido encuentros con investigadores/as cuyos trabajos dialogan con el nuestro. Algunos/as de ellos/as son propios/as de Santiago del Estero, como Cecilia Canevari, Héctor Andreani y Luis Garay.

En algunos casos hemos podido acceder a otras fuentes gracias a los aportes de La Dirección General de Estadísticas y Censos dependiente de la Secretaría de Desarrollo, Ciencia, Tecnología y Gestión Pública de Santiago del Estero, o de la Subsecretaría de la Niñez, Adolescencia y Familia de Santiago del Estero. Dichos órganos nos ofrecieron información respecto de cuestiones de orden más macro que permitieron ilustrar, por ejemplo, el hábitat en Río Dulce, o datos relevantes respecto de los casos de denuncias o casos de abuso.

No obstante, hemos tenido diferentes intentos fallidos de poder comunicarnos con periodistas de diarios locales santiagueños muy importantes en la construcción de noticias sobre eventos “paranormales” o “extraños” asociados a creencias o figuras míticas, muchas de ellas relacionadas directamente con nuestra investigación. Algunos/as se negaron a atendernos y otros argumentaron la necesidad de proteger sus fuentes.

Nos parecía fundamental tener contacto respecto de cómo construyen esas noticias, muchas de las cuales fuimos monitoreándolas a lo largo del planteo de esta investigación (en torno a las almagras, apariciones, el duende, la mujer de blanco, animales mutilados, etc). A veces aparecen en secciones como “policiales”, principalmente aquellas relacionadas a “prácticas de incesto” o “abuso sexual”. Otras como “interior” haciendo referencia a lugares rurales. Creímos central indagar y conocer cómo accedían a los/as informantes y de qué manera establecían los vínculos con ellos/as para dialogar de temáticas tan sensibles y para nada fáciles de poner en palabras.

3.4 Cuándo, dónde y con quiénes

Como fue indicado en el capítulo 1 el trabajo de campo se realizó en la ciudad de La Banda, departamento Banda, en la localidad de Jumial Grande, departamento Figueroa y en la localidad Las Unidas, Departamento Moreno. La elección del lugar estuvo dada por varios factores. En primer lugar porque se consideró imprescindible acceder a espacios rurales y urbanos, para detectar, en caso de que hubiere, diferencias respecto de las caracterizaciones de los procesos y sus complejidades. Pero además, estas diferencias permitieron estar frente a diversas maneras de narrar y otros vínculos con la espacialidad (empleo, al tiempo de ocio, consumo, uso de tecnologías y medios de comunicación).

Uno de los criterios de selección del territorio estuvo marcado por el espacio donde vivían algunos/as interlocutores/as, valiéndonos como rasgo principal, del lugar que ellos/as le otorgaban en sus vidas cotidianas a los relatos míticos o sucesos mágicos, es decir por el peso simbólico que estas narrativas populares adquieren en tanto actos performativos guionantes de sus experiencias. Primero tuvimos un acercamiento con informantes de Río Dulce dado que algunas de esas personas trabajaban de manera informal con conocidos/as o familiares nuestros/as; luego fuimos estableciendo contactos/as recomendados/as por ellos/as. Para poder acceder a las zonas rurales, nos contactamos con docentes que viajaban al interior de la provincia y que podrían conocer interlocutores/as con las características que buscábamos. Así es que ellos/as nos hicieron los contactos y de a poco fuimos conociendo a los/as sujetos/as.

En la tesis de grado ya se había trabajado en el barrio de Río Dulce en la ciudad de La Banda y en Las Unidas, Departamento Moreno; allí encontramos puntos diferenciales y pasajes analíticos de continuidad (sobre todo para comprender inscripciones identitarias y coexistencia de temporalidades). Lo interesante es que pudimos darle más profundidad y densidad a lo que habíamos recopilado, descrito y problematizado en algunos meses de los años 2008 y 2010.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre los años 2014 y 2017, principalmente el mayor número de visitas se realizaba en verano, en los meses de diciembre y febrero, sin embargo se tuvieron algunos acercamientos y charlas en julio-agosto de 2014, 2015 y 2016. Cuando íbamos a Río Dulce, tomábamos un colectivo de línea local, y la dinámica era siempre la misma. Coordinábamos con nuestra interlocutora clave, Nancy, a quien conocemos desde antes del 2008 y con quien tenemos una estrecha relación. Ella y a veces su esposo y algunos/as niños/as del barrio nos esperaban en la parada del colectivo y de ese modo podíamos ingresar con ellos/as al barrio. Debido a las temperaturas agobiantes, emprendíamos las visitas a partir de las 18 hs. hasta las 21, cuando comenzaba a oscurecer. Las situaciones de encuentro y de trabajo de campo se realizaban en los patios delanteros o traseros de sus casas, muchas de ellas construidas con chapas, madera, cemento y ladrillos. Al ser una zona popular sus calles son de tierra, poseen red de agua potable desde abril de 2017, pero no tienen conexión de gas natural. En no pocas veces dialogábamos al lado de sus corrales, con el olor a podrido de la basura y los excrementos de animales,

en un contexto donde las moscas eran las más hostigadoras. Haber retornado después de casi 4 años, fue realmente enriquecedor, porque nos encontramos con interlocutores/as que ya habían crecido, como los/as jóvenes, los/as niños/as, nosotros mismos. Había una confianza diferente y los tópicos se desarrollaban con otra naturalidad.

No obstante cabe remarcar dos cuestiones. La primera es que no todas las charlas se llevaron a cabo en Río Dulce, pues algunas de ellas las realizamos en el centro de la ciudad de La Banda, en plazas, en paradas de colectivo, o en los trabajos de alguno/a de ellos/as cuando tenían un tiempo libre o cuando estaban por terminar su jornada laboral. La segunda, es que si bien entre las etapas formales de indagación de la tesis de grado y la doctoral están distanciadas por 4 años, en ese lapso tuvimos diversos encuentros con la gente de Río Dulce, ya sea en distintas charlas informales en la calle o en visitas, en celebraciones que nos participaron como el cumpleaños de 15 de la hija de Nancy o el bautismo del hijo menor de Belén, una vecina de ese lugar. Lo cierto es que la confianza se afianzó en ese tiempo.

Cuando tuvimos que ir a Jumial Grande o a Las Unidas fue diferente. Debíamos tomar colectivos de larga distancia y pasar el mayor tiempo posible allí. A Las Unidas fuimos varias veces en 2015 y en 2016, pero alcanzamos a tomar en el mismo día el bus que nos trae de regreso. A muchas de las personas que entrevistamos ya la conocíamos de haber ido en 2010, así que el diálogo fue fluido.

En Jumial fue diferente. Allí tuvimos que quedarnos a dormir puesto que el colectivo o la combi sólo hacen un recorrido de ida y regreso una vez al día. Fue una experiencia enriquecedora porque nos permitió vivenciar las noches del monte santiagueño. La primera vez fuimos con un docente quien fue de nexo para conocer a las personas. Allí nos alojamos en la casa de Carmen, quien se convirtió en nuestra interlocutora clave. De a poco fuimos entablando confianza con ellos/as. La primera vez que fuimos fue en enero de 2015, y regresamos varias veces cada año, entre los meses de enero y febrero y julio y agosto hasta el 2017.

En total, hemos conversado con 37 personas, pero no hemos retomado de todas ellas sus narrativas para el análisis. Con algunas hemos dialogado una sola vez, con otras dos o tres veces y con nuestras interlocutoras clave generalmente muchas más a lo largo del 2014-2017. Los encuentros con los/as interlocutores/as se concretaban a medida que los/as íbamos conociendo y en tanto ellos/as nos indicaban con quién hablar y nos hacían los nexos.

Un dato no menor que hay que remarcar es que los nombres de todas/as los/as interlocutores/as de la investigación fueron cambiados en función de resguardar su intimidad, sus historias, vivencias e identidades. No sólo fue alterada la identidad de quien enuncia sino también el nombre de quienes se hace referencia en las conversaciones.

La muestra de los/as interlocutores/as de nuestra tesis está conformada por sujetos/as que viven en Santiago del Estero y que son oriundos/as de allí. Algunos/as nacieron en esos lugares o tuvieron que migrar por diferentes motivos. En su gran mayoría constituyen una pertenencia a los sectores populares; el nivel de escolarización alcanzado es el primario incompleto, y viven en condiciones de empleo informal (albañilería, trabajo doméstico) y con ayuda de planes o programas de ayuda social

estatal (Asignación Universal por Hijo). Sin embargo, quienes viven en el campo cuentan con recursos que colaboran con la economía informal: sus animales o productos de siembra y cosecha.

El criterio de selección estuvo dado por el lugar que le otorgaban estos/as pobladores/as a los relatos míticos en la conformación performática de los guiones culturales. Es decir, en la importancia que tenían estos entramados simbólicos al momento de la actuación cotidiana. Asimismo buscamos que fueran varones, mujeres, jóvenes, adultos/as y adultos/as mayores para que de ese modo tuviéramos un amplio espectro de representaciones.

También nos interesaba que vivieran en el campo santiagueño y en la ciudad para reconocer mixturas, similitudes, diferencias y modos de comprensión del mundo a través de lo espacial y su relación con el monte.

Una dificultad que se nos presentó tuvo que ver con una limitación de acceso. Quisimos entrevistar a muchachas o varones señaladas/as como “almamulas”. Nos hubiese parecido sumamente valioso acceder a las simbolizaciones en torno al mito de las almamulas (y por lo tanto en relación a la tramitación de la sexualidad y el tabú del incesto). Conocer la imagen de sí por parte de mujeres que supuestamente tenían relaciones sexuales con su padre o hermano y del mismo modo con varones que supuestamente se “jactaban” de relacionarse sexo-afectivamente con sus hijas, sobrinas o hermanas.

Sólo una vez intentamos charlar con una familiar de Beatriz, una de nuestras interlocutoras clave. Su padre estaba privado de su libertad, quisimos conversar con la muchacha pero no pudimos porque su mamá no dejó que la entrevistáramos. Por otro lado, esas mujeres señaladas de almamulas siempre estaban con esos varones que según la comunidad se vinculaban “incestuosamente” y por lo tanto tenían poco vínculo con los/as vecinos/as y se nos imposibilitaba el acceso.

Darío y Facundo fueron contactados por nosotros a través de las redes sociales. Nos parecía interesante la comunicación con ellos porque habían postado en un grupo de facebook de Santiago del Estero opinando en relación a sucesos extraños adjudicados a mitos populares. Entre los meses de mayo y junio del año 2016 se publicaron diferentes anécdotas respecto de la aparición de sucesos asociados a seres mitológicos, como a las almamulas o la mujer de blanco en distintos lugares de la ciudad de La Banda y Santiago del Estero capital. Entre los comentarios a los posteos hubo algunos que desestimaban las anécdotas, otros que se mofaban, y otros tantos reafirmaban lo que se indicaba o incluso aportaban sus puntos de vista que otorgaban credibilidad a los sucesos. Así es que decidimos ponernos en contacto con quienes habían participado en dicha red social con más seriedad o por lo menos con los/as que manifestaban estar de acuerdo con las anécdotas o comentarios. Los que estuvieron predispuestos a dialogar con nosotros cara a cara fueron ellos.

Nos resultaba desafiante para la investigación dado que ellos accedieron a otras instancias de formalización de procesos de aprendizaje y de ese modo nos permitía conocer en qué medida estas creencias míticas ocupaban una eficacia simbólica más allá de esos “niveles” formativos. Las entrevistas fueron realizadas en Santiago del Estero y en La Banda en enero y febrero de 2017.

Interlocutores/as: la clave de entablar vínculos

3.4.1 Quienes nos habilitaron la conformación de redes

Nancy: Tiene 39 años. Nació en La Banda y vive en Río Dulce. Se casó en el año 2016 con el padre de sus tres hijos/as con quien vive hace más de 17 años. Trabaja en diferentes empleos domésticos, es repostera y actualmente está cursando estudios de peluquería. Es beneficiaria de un plan social nacional.

Carmen: tiene 84 años. Es viuda. Tiene seis hijos/as. Escolaridad: primaria incompleta. Tres de ellos/as viven en Buenos Aires. Nació en el Departamento Moreno. Trabajó en el registro Civil de Bandera Bajada.

Fue una de las fundadoras del grupo de mujeres del lugar. Es una organización civil del lugar que intercede con el municipio y eleva diversos pedidos.

Celina: tiene 36 años. Nació en La Banda, vive en Río Dulce. Tiene actualmente cuatro hijos/as, los/as tres últimos/as con su actual pareja. Escolaridad: primaria incompleta. Es beneficiaria de un plan social nacional. Fue ella quien me contactó con el primo de su cónyugue para realizar las charlas.

Nombre	Lugar	Edad y otros datos significativos
Ernesto	Jumial Grande.	65 años. Cristiano.
Ariel	Río Dulce.	23 años. Primo político de Celina. Católico.
Horacio	Río Dulce.	55 años. Esposo de Nancy. Católico.
Yanina	Río Dulce.	23 años. Sobrina de Nancy, hija de Marta. Católica.
Nilda	Jumial Grande.	47 años. Hija de Carmen.
Amalia	Jumial Grande.	53 años.
Natalia	Jumial Grande.	22 años. Nació en Campo Gallo.
Beatriz	Las Unidas, Moreno.	24 años.
Marcela	Las Unidas, Moreno.	27 años.
Alicia	Jumial Grande.	53 años.
Marta	Río Dulce.	46 años. Madre de Yanina, hermana de Nancy.
Alberto	Jumial Grande.	62 años.
Carlos	Jumial Grande.	51 años.
Norberto	Las Unidas, Moreno.	64 años. Padre de Beatriz
Facundo	Santiago del Estero Capital.	26 años.
Darío	Santiago del Estero Capital.	25 años.

Norma	Río Dulce.	80 años. Suegra de Celina
Alexia	Jumial Grande.	21 años. Hija de Carlos.
Elena	Jumial Grande	43 años. 10 hermanos/as.
Oscar	Río Dulce	65 años.
Hernando	Río Dulce	46 años.
Armando	Moreno	50 años.
Mercedes	Jumial Grande	26 años.
Vanina	Jumial Grande	21. Hija de Nilda y nieta de Carmen
Osvaldo	Río Dulce	43 años. Hermano de Nancy.
Alejandro	Jumial Grande	64 años
Mirta	Río Dulce	79 años. Mamá de Nancy, Esther, Osvaldo y Celina

3.5 Algunas anotaciones del campo

La primera aclaración que se hará respecto de las notas es que fueron escritas en la primera persona del singular, a diferencia de la escritura de análisis o contexto realizada en la primera del plural. Esto es así porque resultó más fiel al tipo de descripciones que se buscó hacer y porque muchas veces es más coherente al tono de la propia experiencia investigativa.

Veinte cuerpos esperando. Veintitrés para ser más exactos. Acompaña a la siesta santiagueña el cántico potente “diario, diario” de un canillita treintañero. Soltaba su lengua y enfilaba sus piernas para recorrer todas las plataformas de la terminal de colectivos. El paisaje estaba compuesto por escobas, bolsos, valijas, bolsas de polipropileno... camisas a cuadros de gamas de colores que iban de los azules marinos más intensos a los rojos más saturados, cubrían los brazos de los/as que viajaban. Pielles tostadas, contorneadas por arrugas que dibujan trazos experienciales...

La pantalla del Samsung core2 marcaba las 12:42. Suena en los oídos la melodía de la canción “rise” de Azure Ray. Justo en el minuto 3:12, sus notas aterciopeladas trasladan a una sensación mágica. Deseaba conectarme con ese sentir mientras embarcaba para el campo.

No podía ser de otra manera, el sol se empecina –agresivo- en generar vitamina E en la

epidermis. Caminamos por la calle Alberdi rumbo a la terminal de colectivos de la ciudad de La Banda para tomar aquel que nos traslada a Jumial Grande. En la mochila Llevamos agua mineral congelada, milanesas frizadas, los cuadernos, la cámara de fotos y la netbook para tomar notas, protector solar, repelente, alcohol, medicamentos varios. En la mano izquierda cargamos un kilo de pan francés y criollo, facturas (porque a Carlos le gustan mucho, principalmente las de dulce de leche) y un abrigo para la noche.

Aire fresco envolvente, muy diferente al de la ciudad. Un paño de estrellas en el cielo. Miles y cientos de luz estelar que llega a nosotros... los coyuyos se callaron. Se disputan el reinado coreuta las ranas y los grillos, como mimesis de automóviles ansiosos por avanzar en los embotellamientos urbanos. Luna cuarto creciente, plateada amarillenta intensa. No me dejan colaborar en el armado de los catres, fuera de la casa y en el adentro del monte. A las 11 menos veinte se suma al ruido del ambiente el motor de una motocicleta. Comimos milanesas bien fritas las cuales dejan su marca de aceite en los papeles y en nuestros estómagos. Jugos Mes y fideos... dieta extraña... pues jamás opto por esa combinación en mi vida rutinaria.

Carlos contó que va a bailar a 25 leguas, en el Departamento Moreno. De eso hablábamos en la cena. Llevo 20 horas despierto... el cansancio gana... creo que la magia del monte consiste en que cada negro de ese verde tiene su intensidad, porque esa arbolada tiene distintas tonalidades de verdes cuando la luz los permea, pero en la oscuridad, esos negros también tienen intensidades propias y diferentes, formas diferenciales muy distintas... Es la primera vez que se puede percibir una noche iluminada.

Estamos de noche y la luz de la oscuridad se hace presente, es seductora... es incandescente, anfitriona, misteriosa, plástica e impredecible. Su rompecabezas está constituido por mixturas varias, yuxtaposiciones de texturas, niveles, sensaciones. Es abrupto vivir la experiencia.

Con este colosal atardecer de un 2 de febrero, te digo hasta pronto Jumial Grande... El trabajo de campo va concluyendo. Está en su etapa final y con ella me llevo los relatos más viscerales sobre huesos de indios y sus tinajas, la quichua y su poder, la negación de la identidad como rasgo diferencial, la experiencia de [dejarse] morir en el monte, el lazo comunitario como espiral y red ecilla solidaria de contención y el poder de la noche.

La noche será siempre la fortaleza de la magia; negritud fulgurante que cala lo inefable y dilata mi existir.

Llevo en mi corporalidad la competencia perenne de los anfibios coreutas y los coyuyos cantores. Melifluos, graznidos, silbidos y texturas que a mis oídos enamoraron. Me cargo como puedo este sentimiento sempiterno de lealtad que se debe a la bonhomía del monte, generosidad de a montones y sin restricción.

Como siempre digo, voy implosionando mis certezas, dinamitando esquemas, valorando mis dudas ansiosas para llevarme por fin a la sinuosidad laberíntica del monte y su consecuente reflexividad.

Y así me entregué, para recibir la inesperada pero aguda respuesta de una interlocutora: "Yo sabía que Ud. iba a volver en algún momento. Eso es porque ahora ya está listo para entender mejor".

Gracias.

#Tesis2017

Terminábamos de cenar. Las patas de la mesa rectangular descansaban en la tierra tamizada y bañada de olor a mojado. Nos cobijaba un halo amarillo circular parecido a la luz de Neón. Habíamos comido pasteles (empanadas suflé) de carne, milanesas y papas fritas. A nuestro alrededor, hacia la derecha, estaba un camino que guía a otras viviendas. Frente nuestro se situaba la casa de Nilda, hija de Carmen (una de nuestras interlocutoras clave). Hacia la izquierda el baño y rodeándonos, estaba el monte.

Carmen nos contaba acerca de la crianza del hijo de un sobrino. La charla era sublime. La mujer se tomaba todo el tiempo para contar detalle por detalle los diálogos de hace cincuenta años atrás en torno a su rol, describiendo características del comportamiento del sujeto, de su vínculo con su familia, pormenores de la biografía del sujeto y un combo de detalles innumerables. Pareciera que el tiempo en el monte se pausara. El ritmo es diferente, lento pero ágil. Tranquilo pero contundente.

El sujeto de quien hablaba Carmen, es un hombre que está acusado de mantener relaciones sexuales con su hija. Sostienen que la obliga a hacerlo e indican que ella padece ese vínculo. Por lo tanto, estaríamos hablando de una almamula. Tratábamos de conservar el mayor mutismo posible. Debíamos intervenir sólo con una escucha que respete la intimidad que se ponía en juego en ese relato.

Provenía de la oscuridad. Su trayectoria se dibujaba en una dirección que la conducía hacia nosotros. Irrumpía tenaz y lentamente en el círculo de luz artificial. El color de la tierra permitía que se divisara su materialidad íntegra, sus movimientos sigilosos, su lugar en el mundo. Toda esa anatomía se vestía de un negro saturado que en mis vísceras generaba un torbellino que aún hoy cuesta nombrar, descifrar y entender. Sentía los poros de los brazos dilatados y las vibraciones energéticas que subían y descendían por mi médula, al igual que en una colosal montaña rusa.

Aún así, el deseo de registrar ganó. Atravesé lo más rápido que pude e ingresé a la casa. Tomé la cámara sony y regresé a la escena del pánico.

- Carlos, despertate, meta ¡matá esa araña!

Carmen al dar esa orden, permitió que el ritmo cardíaco se normalizara. Era un ritual seguro: cada vez que iba al monte, siempre aparecía más tarde o más temprano, una tarántula negra e inmensa. ¿Era mi energía que las imantaba? Una vez en la ciudad y lejos de ciertos peligros del campo pensaba en los sucesos que debía atravesar para realizar el trabajo etnográfico. Tomar

un colectivo destartalado en altas temperaturas y en horas de la siesta. Exponerme al efecto que el colchón de tierra de los asientos del transporte producía en mis pulmones (siendo asmático). Cambiar radicalmente mi dieta. Estar kilómetros y kilómetros de distancia de centros de salud de primeros auxilios... en fin. Siempre había una cuota de queja y malestar en una evaluación integral del trabajo de campo.

Río Dulce no era la excepción. Siempre el miedo se hacía presente cuando el colectivo llegaba a destino. Sin Nancy, Horacio o Celina esperándome, resultaría imposible el ingreso al barrio. Incluso una tarde caminábamos un par de metros a punto de dejar el asfalto de la calle que conecta Santiago del Estero con La Banda para pisar el suelo de tierra característica del lugar. En ese transitar nos encontramos con un sujeto de casi cuarenta años que ni Nancy ni yo conocíamos. Se paró macizo en medio de nuestra caminata y dirigió su voz rasgada:

Amigo ¿tienes un cigarro? – se cortaba el poco oxígeno caliente de esa tarde. Poniéndose en el medio Nancy contestó: -no fuma.

Existe un pacto tácito en ese lugar: entre vecinos/as no se roba. A los vecinos no se los/as ataca. No obstante, como todo acuerdo, muchas veces se explicita para quebrantarse. No pocas veces hubo escenas en las que me contaban el enojo para ciertos/as sujetos/as por haber intentado algún robo o porque lo habían efectuado y ellos/as querían cobrar venganza del suceso. También fui testigo de rencillas entre vecinos/as, de insultos, de cruces y caminatas caracterizadas por miradas hostiles y atmósferas impregnadas de discordia.

Es cerca de mediodía. Una batería de interrogantes me acosa. Siempre que estoy por abandonar o Las Unidas o Jumial mis fantasmas sobre el para qué del trabajo de campo reviven. Vivir en el monte es estar a merced de lo imprevisible y lo incontrolable. Lo único seguro, por ejemplo, es que las lluvias no son las mismas, porque el cambio climático también afecta al campo santiagueño. Esas inundaciones destrozan las casas hechas de barro, madera y paja.

Vivir en el monte carga con la soledad de transitar peripecias, de estar lejos de servicios de salud. Los/as hijos/as de las personas mayores migran, o a la ciudad capital santiagueña o a Buenos Aires en busca de otras oportunidades. La picadura de una víbora, escorpión o araña, caerse de la motocicleta en los caminos sinuosos de tierra y vegetación tupida, posponer el tratamiento de dolores cotidianos, muchas veces se transita en la compañía inexorable de uno/a mismo, bajo un grito mudo que hace eco en la entropía.

Muchas veces me dejan huellas involuntarias, incatalogables. El eco de mis recuerdos está hecho de sus fotografías, de sus mates, de sus olores, de sus modos de decir, de sus miradas profundas y angulosas. El cariño del monte es puro dharma, dar, dar sin esperar nada a cambio. Siempre con el sol de testigo, un sol que no pide permiso.

SEGUNDA PARTE
**HACIA LA PRODUCCIÓN
DEL ANÁLISIS**

Capítulo 4. En otro [este] plano: espantos, [des] apariciones y performatividad: entre la magia y la religiosidad del monte

*"El primer canto del gallo a las 11 de la noche,
quiere decir que viene el diablo.
El canto de las 4 de la mañana
quiere decir que ya se va"*

Natalia, Jumial Grande

En este capítulo buscamos reconstruir las tramas de sentido que los mitos populares circundantes en Santiago del Estero habilitan en las expresiones de los/as sujetos/as, en torno a la formulación de explicaciones e interpretaciones de aspectos y hechos cotidianos, a partir de la descripción de eventos mágico-religiosos que operan en la conformación de sus experiencias. Los relatos de vivencias en torno a sustos, extrañezas, golpes, miedos, desapariciones de personas y ocurrencia de fenómenos, encuentran su marco de inteligibilidad en los mitos en torno a espantos, presencias, la llorona o la mujer de blanco, la madre del monte, o múltiples creencias de seres mágicos que tienen su foco de acción en el monte santiagueño como escenario y condición.

En los relatos analizados, todos los eventos operan en contextos cotidianos y en su acción performativa -puestas en acción- determinan y establecen las condiciones de sociabilidad, pautas de comportamiento y los contornos de lo que puede hacerse o no en la vida en común y en las dinámicas de relacionamiento, pero principalmente en las mallas que regulan la moral sexual y las relaciones de género.

Apariciones de entidades diversas, desapariciones de personas, presencia de difuntos/as, percepción de elementos extraños, etc. encuentran "explicación" en el contenido de las creencias míticas de las comunidades semi-rurales etnografiadas, muchas de las cuales poseen elementos cognoscibles a partir de las urdimbres de sentido y se relacionan de manera directa con los demás personajes mágicos que se analizan en los próximos capítulos (ejemplo, las brujas y la salamanca). Estos umbrales de intelección se comprenden en estrecho vínculo con la simbología pluricentenario que conforma la imaginería mágico-religiosa santiagueña.

El capítulo está organizado bajo las siguientes categorías centrales: "espantos"; dentro de esta se hallan las siguientes subcategorías: "cosmológico", "muerte" y "relacional". La segunda categoría central se denomina "apariciones", que contiene los apartados: "La madre del monte", "La mujer de blanco y la llorona". Le continúan las categorías principales "desapariciones" y "moral sexual".

En la vida en común y en la cotidianidad de los/as sujetos/as con quienes trabajamos, que sucedan acontecimientos sobrenaturales o metafísicos forma parte de un repertorio de intelección predecible y común. Las tramas de sentido que operan y dirigen los modos de habitabilidad colectivos se activan a partir dichos sucesos mágicos. Entendamos que la magia es un entramado y un conjunto multifacético de representaciones, creencias y prácticas que afectan la naturaleza y la vida en común de las personas (Vessuri, 1970). El antropólogo Pablo Wrigth indica que la magia está caracterizada por una eficacia simbólica, la cual está dada por un conjunto de prácticas en las que opera una manipulación de símbolos socialmente aceptados, que produce efectos en relación a la base de supuestos que el grupo tiene (Wrigth en Pavón, 2011). Pero además, lo mágico determina el curso de los hechos cotidianos porque desde allí se crean las condiciones de investidura de sentidos.

En la cotidianidad santiagueña de quienes conocimos en el trabajo de campo, una dimensión mágico-religiosa permea y configura las prácticas en común. En los testimonios, hechos de diversa índole confieren características especiales a la vida cotidiana. Aquí lo mágico constituye una capa simbólica conformada por lógicas donde la razón moderna y el pensamiento cartesiano no son el eje directriz. La inmanencia, la liminalidad de lo corporal y espiritual, la transfiguración de sujetos/as y entidades, visibilidad e invisibilidad, levitación, el no-lugar, el sonido sin fuente, etc., son partes constitutivas de una imaginería polivalente, heterogénea y multidimensional de la cosmología mágica. Estos rasgos componen los repertorios y matrices culturales de la religiosidad popular, caracterizada por lo sobrenatural, lo trascendente y lo sagrado (Mallimaci, 2013). La magia vertebra lo cotidiano en la medida en que opera como una dimensión performática más, lo que implica el ejercicio de una función constituyente de un guión cultural que se configura conforme a la práctica que se pretende referir o inferir.

4.1 Espantos

En Jumial Grande los relatos de estos sucesos mágicos mayormente se producen en escenas cotidianas donde la división en torno del espacio público y privado se compone de diferente manera respecto de la ciudad. El patio es la vereda y esta convive con el monte, donde detrás de la vegetación tupida, hay otra familia y otro hogar y una nueva escena similar [en aparente superficie]. Tomamos mate dulce entre los aljibes -en caso de que la familia tuviese alguno-, los corrales, sus animales como portadores de miradas determinantes, los hornos de barro, los baños y letrinas apartados de la construcción principal, las brasas donde se calienta la pava para el mate, el pan casero, la tortilla. La escena se termina de constituir con la magia. A priori sostenemos que

la distinción analítico-categorial público-privado no resulta funcional a este análisis, dado que la escena comunitaria operativizada por otras temporalidades coexistentes, intermediada por el monte, conforma otras posibilidades territoriales.

Un verano de 2015 un interlocutor de allí, entre mates y ofrecimiento de mistol¹⁷, sentados fuera de su casa y ante una charla promovida por el disparador “si había vivido algún hecho extraño vinculado a creencias del lugar”, decía:

“A mí una vez inclusive cuando yo venía a la noche bien del monte, venía en bicicleta porque ha llovido un montón, venía algo caminando a la par de la bicicleta porque ha llovido, venía quebrando las ramas y recién ahí me ha dejado eso, ahí cerquita (hacía alusión a unos árboles que estaban a pocos metros de donde teníamos el encuentro, fuera de su casa mientras tomábamos mate) y ya torear (ladran) los perros. Era un bulto raro así, negro. Yo venía por el camino, por las huellas y él por el monte, en medio de ramas un bulto así (...) Miedo no me da porque encima venía acompañado por mi padrino (...) aquí a la noche siempre aparecen cositas raras al lado de los cabritos” (Ernesto, 65 años, Jumial Grande)



Jumial Grande. Fotografía tomada en enero de 2015

17. Ziziphus mistol: fruto de un árbol (casi arbusto) de la familia de las Ramnáceas propio del bosque chaqueño, abundante en el Chaco Austral, casi todo el norte de Argentina.

Beatriz de 24 años, con una nariz diminuta y labios rasgados, de cabellos lacios y negros, largos hasta casi la cintura, vive en Las Unidas, Moreno, pero nació en “Celentano”, un paraje del interior de la provincia. Una tarde de enero de 2015 caminábamos por el monte y le pedimos que nos mostrara los caminos principales del lugar para saber por dónde se movían y circulaban las personas de allí, y contó:

“Mirá, yo siempre he sido bien de campo y me gusta y soy de andar. Y cuando andaba por la Celentano era bien de salir, tenía animales y siempre salía con mi hermano, pero yo era más chica nomás siempre solíamos escaparse de mi mamá, siesta o mañana temprano. Y bueno un día estaba lloviznando, siempre íbamos caminando y volvíamos con caballos, y veníamos de una zona que se llama las cuatro bocas y veníamos de noche y ya era oscuro y el caballo se ha empezado a asustar y era una víbora, nos bajamos, la matamos y era una cascabel. Teníamos mulas y caballos, veníamos arriba uno cada uno con mi hermano. Y era como las 9 y cuando nosotros no volvíamos en casa mi papi se preocupaba y nos salía a buscar. Y cuando veíamos por la parte del callejón se escuchaba que algo gritaba. Nos hemos asustado y le hemos metido galope y ahí nos teníamos que meter por otro camino y nos metemos curviando y derecho y vemos que dos cosas venían. Y le digo ‘allá vienen mi papi con mi otro hermano que tenía caballo’ y mi hermano que estaba conmigo me dice ‘sí, vamo a apurarse, vamo a galopá los caballos porque si no, no los vamos a alcanzar’. Y se veía que venían galopeando bien a la parcita. Y antes que llegamos, lo animales se empiezan a asustar o a mufarse porque hay cosas malas o personas. Y los caballos han empezado a mufar y no querían pasar y nosotros los hemos empezado a azotear que pasen. Y era de noche y se veían así unas cositas negritas. Y antes de llegar, se han abierto, así cada uno para la par. Y los caballos y las mulas son re guardianes de las personas y se han empezado a asustar y ahí le hemos metido galope. Y cuando llegamos a casa mi papi y mi hermano estaban ahí a la orilla de fuego y resuelta que nadie nos había ido a buscar, y hasta el día de hoy nosotros no hemos sabido qué era, pero la cosa es que esos bultos negros se han hecho para el costado”

Lo dijo seria, con vehemencia y pasión. Movía las manos en círculos como si fueran dos antenas que buscaban la conexión con otros cuerpos. Sus ojos eran febriles y profundos que dialogaban frenéticos con el piso y mis pupilas. Con mis pupilas y la tierra.

En Río Dulce, barrio de la ciudad de La Banda, a diferencia de Jumial o Moreno, la escena es otra. En Río Dulce no nos quedamos a dormir puesto que vamos y volvemos en el mismo día, por tanto no tenemos tiempo para compartir lo cotidiano por fuera del registro formal de las charlas, encuentros y entrevistas. Viajamos en el colectivo de la línea 17 y antes de atravesar el puente carretero (y salir de La Banda para arribar a la ciudad capital de Santiago del Estero), descendemos en una parada donde Nancy, nuestra interlocutora, nos espera con su esposo Horacio y con niños y niñas del barrio que saben que vamos (casi siempre son diferentes). La vegetación no es tan tupida como en el campo. Esto es clave porque los acontecimientos mágicos son prolíferos justamente por la existencia del monte.

Nuestros encuentros son diferentes y no tanto, porque allí el suelo es de tierra y el calor igual de agobiante y acosador. Las charlas se producen fuera de la estructura de las casas, las cuales se encuentran ubicadas una al lado de la otra, ordenadas en cuadras, con medianeras confeccionadas por maderas, chapas, alambres. También tomamos mates y las moscas muchas veces son igual de acosadoras que en el campo los días de extrema humedad. Pero las charlas son distintas porque, como ya dijimos en el capítulo tres, con la gran mayoría de las personas nos conocemos desde el año 2008. La confianza es otra y con muchos/as de ellos/as nos encontramos en diferentes sitios de la ciudad de La Banda, en sus trabajos, en plazas. No siempre las situaciones de entrevista se dieron en el barrio. Hemos visto crecer a sus hijos/as, nacer a otros/as. Conocemos los aspectos, detalles y pormenores de sus historias de vida: pérdidas de empleo, casamientos, nuevos emprendimientos, enfermedades, calamidades. Inclusive participamos del cumpleaños de 15 de la hija de quien fue y sigue siendo una interlocutora clave (Nancy), hemos concurrido al bautismo de un hijo de una vecina. No nos quedamos a dormir allí. No vivenciamos sus noches junto a ellos/as, pero compartimos un período de tiempo más prolongado.



Río Dulce con Nancy y niños/as del barrio. Fotografía tomada en enero de 2015

Nancy y su hermana Celina, otra interlocutora clave, han contado detalles íntimos respecto de su historia personal. El tipo de vínculo con sus suegras, la salud de sus hijos/as (a quienes conocemos), sus problemas de salud, sus gustos y consumos culturales, sus dolencias, sus trabajos paralelos, deseos. Desde estas condiciones de enunciación, muchas veces cargadas de preocupación, expresan sus vivencias en relación a sucesos mágicos. Por ejemplo, en 2015 en una de nuestras visitas, Nancy contaba lo siguiente:

“En una esquina del lado de mi casa siempre a la noche aparece un bulto negro que dice que te hace golpear y se escucha que llora un bebé (...) ya veo que pase yo por ahí” (Nancy, 39 años, Río Dulce)

Esa esquina la conocemos. Transitamos por ella cada vez que ingresamos o dejamos el barrio. Nancy retoma los rumores que circulan en torno a la aparición de hechos infrecuentes en ese lugar. Es una entidad amorfa y negra que aparece en la noche. Lastima a la gente, pues golpea y además la acompañan llantos de bebés. En los relatos de Ernesto, Beatriz y Nancy, los bultos raros y negros aparecen en la ausencia de la luz del día y son los elementos que se ponen a jugar en la escena cotidiana determinando la extrañeza. Son raros porque no se asimilan a entidades cotidianas conocidas, de hecho, son comprendidas como amorfas, volátiles, ligeras, etéreas que surgen y desaparecen. Son cosas, eso que puede adquirir muchas formas imprecisas, pero no por ello menos concretas. Elementos cotidianos como ruidos de ramas, sonidos del monte, que articulados y yuxtapuestos en modalidades de sentido determinadas en y por los marcos de intelección específicos, conforman un relato con rasgos sagrados caracterizados por la extrañeza.



Esquina de Río Dulce mencionada por los/as interlocutores/as. Fotografía tomada en enero de 2015

En el armado de la escena cotidiana, los relatos de experiencia indican que estas entidades irrumpen en ella evocando, mediante su rareza, una dimensión de lo mágico y lo extraordinario. Allí los animales, que pertenecen al monte, son los aliados que ponen en aviso de la potencial peligrosidad de lo desconocido, como el caso de los caballos y las yeguas tal como lo explicaba Beatriz.

Yanina es sobrina de Nancy. Es una joven de 23 años, de piel muy blanca, con abundante cabello castaño, ojos grandes y tupidos de pestañas. Tiene un tono voz muy agudo y es de sonrisa fácil. En una entrevista individual en febrero de 2015 comentó que sus abuelos siempre le contaban experiencias sobrenaturales. Estábamos sentados/as en sillas de plástico, fuera de la casa de su mamá. El calor era intenso, lo soportábamos como podíamos. Mirábamos nuestras manos y charlábamos.

“De mi otro abuelo, que ha fallecido porque yo lo he visto. Es otro abuelo, por parte de mi mami. Bueno él tomaba, estaba enfermo y cuando iba tarde, de noche para llevarle un té porque estaba enfermo y entonces iba y lo atendía, entonces ese día estaba todo oscuro en el fondo, y veo y estaba sentado en el sillón, y yo me he ido y... he sentido un ruido porque había plantas, un ruido de plantas así y que cruzaba una cosa para el fondo de la casa, y después esa cosa fuerte me ha silbado en el oído. Y bueno yo he agarrado, le he dicho ‘Abuelo ya vengo’, y he salido corriendo y me ido a mi mami a avisarle. Y bueno al otro día mi abuelo me cuenta que arriba del techo de él, no lo dejan dormir porque empiezan a golpear, o a hacer ruido para arriba del techo de la casa de él”. (Yanina, 23 años, Río Dulce).

La escena es cotidiana, los elementos comunes. Lugares conocidos, plantas, ruidos. Pero el contexto de conformación de significaciones es lo que motoriza una dinámica experiencial donde convergen las vivencias de Yanina y su abuelo. Un ruido puede tornarse inexplorado y lo que se desconoce se comienza a conocer como “lo sobrenatural” porque termina conformando un repertorio de guiones que perturba: “una cosa que cruzaba” y que luego le silbó al oído. Posteriormente, el abuelo de ella escuchó ruidos en su techo que no lo dejaron dormir. La gran mayoría de relatos cobra el mismo tamiz perturbador.

Volviendo a Nancy, ella contó a principios de 2017 que su hermana Celina vive sucesos extraños:

“La Celina se va con el marido (del lugar donde conviven) para una casa que tienen, que cuidan. Y dice que la suegra de la Celina (que vive en otra casa) que sus hijos jugaban. Cómo se reían. Porque le había dicho la hija de ella (cuñada de Celina) ‘mirá mami los hijos de la Celina esta hora andan jugando’. Pero ellos estaban durmiendo ya. Entonces la Celina vuelve porque la suegra le gritaba si por qué los dejaba jugar mientras se iba para el lado del río. Y la Celina los veía también, pero le parecía raro porque sus hijos habían quedado dormidos. Y dice que la Celina había entrado (nuevamente a su casa) ¡pero ellos estaban en la cama! O sea los mismos que estaban afuera, estaban adentro. Y cuando la Celina sale para verlos, los chicos entraban para el monte riéndose. Venían de la luz, se reían de la gente que los miraba y se iban al monte. Iban y venían de la luz al monte jugando a la pilladita¹⁸. Y ella va por atrás y han desaparecido. Ella vuelve a su casa y los chicos dormían profundamente” (Nancy, 39 años, Río Dulce).

18. Lo que comúnmente se conoce como “la mancha” y consiste en que una persona persiga a las demás para poder tocarla y de ese modo se convierte en la poseedora de ese elemento de juego y debe correr a los/as demás.

Respecto del suceso de Celina, su esposo, su suegra y cuñada ven cómo unos niños/as iguales a sus hijos/as jugaban mientras estos/as últimos/as se encontraban durmiendo. Frente a los ojos de los/as cuatro testigos, estos/as niños/as corrieron hacia el monte, una vez que Celina corroboró que “los/as auténticos” estaban durmiendo tal como ella los/as había dejado. El monte, ese terreno incógnito donde se resguarda el poder de la magia. Allí o desde ahí puede acontecer cualquier suceso extraño o mágico, como en este caso la bilocación –duplicación- de personas.



Río Dulce, fotografía tomada en febrero de 2016

De todos modos, no es la primera vez que “acontece” algo similar, pues como dice Nancy, “ellos siempre sienten, ella (Celina) siente que se ríen, que lloran. Chicos, siempre chicos”. Y añade:

“Siempre pasan cosas, el otro día la ha hablado la cuñada a la hora de la siesta porque habían ido a la casa de mi mami y dice que le dice ‘¿Celina, vos has dejado a los chicos aquí?’ ‘no, aquí están los míos’ dice que ella le contesta. Eh, qué ruido que se sentía dice, como que los chicos peleaban. ‘Vete ve’, le dice y ella ‘no, ya veo’ y tampoco ha ido. ‘Para qué voy a ir si no voy a encontrar nada’, y cuando ha vuelto a la casa estaba todo como ella ha dejado” (Nancy, 39 años, Río Dulce)

Algunos guiones están tramados por acontecimientos cotidianos sin un responsable visible o perceptible que promueva la percepción de los sentidos mediante un evento (ruido de ollas, gritos de personas), pero luego no hay huella de una presencia. O en tal caso, la entidad se instala dejando la marca de su participación sin rastro posterior. El horario puede variar entre la siesta y la noche. Esta ciclicidad del tiempo está marcada por la mayor o menor concurrencia de personas en determinados horarios. A la hora de la siesta debido a las altas temperaturas (50° aproximadamente), las personas se resguardan al interior de sus hogares (a excepción del invierno) y en las altas horas de la noche descansan. Ese es el tiempo en el que más apariciones se registran.

En uno de los encuentros que tuvimos con Celina en julio de 2014, casi tres años antes del relato de Nancy (sobre ella), un día nublado contaba:

“Me da miedo, ahí adentro (su casa) aparecen muchas cosas. Se te ven sombras, te abren la puerta. Se te apaga la tele sola de lo bien que estás... Ahí, al lado de los pollos. Y hace como dos semanas estábamos aquí, qué frío que hacía y como a las 9 de la noche detrás del baño lloraba un bebé (...) Don Aldo dice que se prenden solas las luces de la escuela donde él cuida. Dice que se ríen; están meta conversar. Dice que ven una cosa como un viento que sale así, y que se van y solas se cierran las puertas” (Celina, 36 años, Río Dulce)

El viento como elemento de la naturaleza es un indicador simbólico que también marca la presencia de la extrañeza. Si se añade el frío (en una tierra cálida como Santiago), la noche, el prendido y apagado de las luces, la apertura y cierre de las puertas, la televisión que deja de funcionar sin un gesto voluntarioso, llantos de bebés, risas y conversaciones inespecíficas, el espesor de lo mágico se conforma y comporta el escenario del miedo.

Buscando los porqués de estas apariciones Nancy, haciendo alusión a los relatos de su hermana y demás actores protagónicos/as de los sucesos ocurridos en 2017, señaló:

“Ellos creen que es un espanto porque uno de los chicos no es bautizado. Y ellos piensan que es eso, por el más chiquito. Y ahora la Celina anda con miedo, tiene miedo que lo lleven, porque tiene dos añitos nomás. Ella dice ‘yo tengo miedo que lo lleve’, porque ya han pasado casos. Y una vez dice que una persona lo llevaba de la mano al chiquito. Se habían juntado muchos en la casa y dice que de un estar ven que una persona lo llevaba, y los que estaban ahí lo habían sacado corriendo, y pensaban que ya se lo llevaba y dice que cuando él ve que ya lo alcanzan, lo suelta y sale corriendo y se mete pal’ monte. Por suerte no ha pasado. Pero bueno ella tiene miedo que se lo lleven, porque una vez que se va para ese monte, chau no lo ve más al chiquito” (Nancy, 39 años, Río Dulce)

Alicia una mujer de 53 años de Jumial Grande comentó algo similar:

“Pero eso es verdad que cuando no los bautizan a los chicos se los quieren llevar, porque cuando yo recién vivía con mi marido íbamos a la casa de mi suegra, había una pieza así chiquita y nosotros dormíamos ahí y la piecita tenía una ventana al fondo, que era peor que ahora, más monte y yo estaba durmiendo y estaba sola y cuando me despierto, a Marcelo (su hijo) lo llevaban de los pies, una sombra, lo quería sacar por la ventana la sombra.

Justo me he despertado yo cuando sentía que él resbalaba. Me despierto yo y así levanta la cabeza, pero era así una sola cosa negra que no se le veía el rostro y cuando lo agarro a Marcelo, se sale y al fondo se sentía una carcajada, para el monte”

Los relatos se tornan cada vez más intensos a medida que avanzamos en la búsqueda de explicaciones y motivos. Ojos lagrimosos, volumen de la voz mucho más elevado, alocución interrumpida por un ritmo de tartamudeo eventual, movimientos de incomodidad en la postura de los cuerpos sentados, malestar expresivo, etc., son signos corporales que dibujan la escena enunciativa. Diríamos que, en la interpretación nativa, todos estos acontecimientos encuentran su razón porque son provocados por los espantos. Estos son entidades que expresan su presencia en distintas manifestaciones, produciendo ruidos, personificándose en cualquier sujeto/a conocido o no, interviniendo en la escena en común, tal como fuera indicado en los testimonios. Su presencia se relaciona con impedir que se lleven a cabo prácticas sancionadas en el entramado cultural o para generar una acción o conducta esperada, como el cumplimiento del bautismo en tanto proceso ritual iniciático de la práctica religiosa. De acuerdo a lo explicado por Alicia, Nancy y Celina, los espantos tendrían, entre otras, la misión de prescribir el mandato del bautismo mediante el ejercicio del terror a través de la amenaza de la desaparición del/a sujeto/a que no fue iniciado/a en la religión cristiana. Ya volveremos sobre esto más adelante, pero aquí señalaremos que el espesor de sentidos del proceso ritual opera simbolizando el espacio del terror, el cual a su vez remite a la lógica del pasado colonial donde se evangelizaba mediante diversos mecanismos de subyugación e imposición del miedo.

Asimismo, comprendamos que el bautismo es un ritual de suma importancia para la cosmovisión cristiana en general y para los/as interlocutores/as de esta investigación en particular. Es una práctica que marca el pasaje de un estadio a otro (del pecado a la integración a una hermandad creyente) y en el caso del bautismo, es de un carácter iniciático en la religión cristiana. Además, el ritual es “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia de seres o fuerzas místicas” (Turner, 1999:21). Los rituales están conformados por tramas de símbolos, los cuales son las unidades mínimas que conservan las propiedades de la conducta ritual y es “la unidad de estructura específica en un contexto ritual” (Íbid).

En estos encuadres de producción los mitos son discursos creadores que sostienen la eficacia simbólica de los rituales. Indican los contornos de comprensión que se inscriben de manera estrecha en una matriz religiosa cristiana y hegemonícamente católica basada en el clivaje de la cultura judeo-cristiana, pues el gran número de interlocutores/as fue bautizado/a en dicho credo y profesan esa fe. Recordemos, como ya fue mencionado en el capítulo 1, que la región del NOA, conformada por las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero, es “la región de la Argentina donde se hace históricamente más visible la herencia hispano-barrroca y católica, así como el mestizaje con las sociedades indígenas y con poblaciones de origen africano traídas durante la colonia” (Mallimaci, 2013: 16). Aquí es cuando la magia y la religiosidad popular, en su cruce tenso y a la vez sincrético con prácticas de origen católico, se articulan de

modo performático en la conformación de las creencias y de las experiencias en la medida en que actúan como dimensiones cosmológicas, constituidas por mallas de relatos míticos en tanto tejidos simbólicos otorgadores de sentido al existir.

4.1.1 Cosmológico

Natalia es una joven que vive en el Departamento Moreno, pero es oriunda de un paraje en Campo Gallo¹⁹. Tiene su cabello largo y castaño oscuro, ojos rasgados. Su estatura es promedio y su cuerpo delgado. Al hablar usa un ritmo sumamente acelerado. A veces cuesta entenderla, pero es cálida, histriónica y tiene un hijo de 8 años. En enero de 2015 manifestó que los espantos de unas personas que habían vivido en el lugar, aparecieron en la escena comunitaria para impedir que ciertos actores foráneos, unos cordobeses que invadieron sus tierras, lograran expulsar a su familia y vecinos/as.

“Son cosas de Dios hace que has visto que han venido gente y nos han sacado a nosotros y Dios no los va a dejar trabajar, por la gente que ha vivido antes ahí. El monte te protege has visto de las personas que no son. Se escuchan cosas, ruidos. Mi abuela ha muerto a los 88 años. Yo me he enterado que ha ocurrido el milagro, que los tipos de ahí están por abandonar, porque no sólo espantan, no se puede alambrear, no se puede hacer nada, porque así como nos han corrido y nos han metido juicio, no se puede trabajar (...) yo digo de que entras ahí y no sales más. El encargado que cuida no se mete porque sabe que espantan. Y yo digo, ojalá que se meta para que lo lleve el diablo, cascabeles, víboras, de todo aparece” (Natalia, 22 años, Jumial Grande)

A partir de sus dichos podemos indicar que existen los espantos que hostigan y los que protegen asustando a los/as enemigos/as. Natalia hace alusión al papel central que el monte tiene en la vida en común. Retomaremos esto más adelante, pues es un lugar cargado de magia y además allí se encuentran las salamancas. Pero pareciera que los espantos también pertenecen a Dios, a un poder divino o a lo bueno. De esta manera podemos encontrar los espantos del Diablo y los de Dios y el terreno donde estas fuerzas transitan es en la vida en común, pues como ya afirmamos, para los sectores populares bajo estudio lo sagrado conforma un aspecto más de la cotidianidad. Esto es asumir que el “más allá” forma parte de un “más aquí” y “ahora” y que el abandonar este plano de existencia no implica dejar de formar parte de la vida diaria colectiva y de incidir en ella. De acuerdo a las narrativas de la interlocutora, son entidades malignas o benignas que asustan con diferentes fines a gente buena o a gente mala. Por ello, Dios y el Diablo forman parte de la rutina y son signos de la religiosidad que constituyen la imaginería del bien y el mal de la matriz judeo-cristiana.

19. Se encuentra en el noreste de la provincia de Santiago del Estero, a 242 km de la ciudad capital provincial.

Lo espiritual y lo religioso en los sectores populares que analizamos trascienden el orden cosmológico del modernocentrismo. En esta línea de discusión el sociólogo Pablo Semán señala tres vertientes o trazos que caracterizan las experiencias religiosas de los sectores populares y las denomina cosmológica, holista y relacional. El investigador destaca que la capacidad de los sectores populares de elaborar formas culturales propias, no significa la escisión de la totalidad ni la aparición de un caos de apropiaciones sin tradiciones de apoyo (Semán, 2007: 41). Él hace una ferviente crítica al modernocentrismo, como un modo de representación deshistorizada de la modernidad, que adquiere una perspectiva que la piensa metasocialmente como mecanismo de absoluta imposición homogénea y nueva teología. Una consecuencia de ello es el simplismo con que se caracteriza a una sociedad multitemporal, disolviendo la especificidad cosmológica popular al interpelarla como una crisis de la madurez de la modernidad.

Por ello su propuesta teórica se refiere a la experiencia popular como cosmológica en la medida que está “más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo natural y lo sobrenatural y se supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad”²⁰ (Semán, 2007: 46). Más aún si estos procesos se articulan con las tramas del mestizaje criollo con preeminencia característica del colonialismo que impregnaron las cristalizaciones de sentido a lo largo del tiempo. Inclusive si mantuvieron ciertos rasgos dominantes en las urdimbres culturales, perpetuándose más allá y en yuxtaposición a los procesos de modernización, donde la sacralidad se constituía como performance directriz en la cotidianidad de los/as sujetos/as.

A modo de ejemplo, Natalia alude a dos cuestiones: una se refiere al alma de su abuela asociándola con el espíritu del monte. Cuántas memoranzas o remembranzas coexisten en sus cuadros de interpretación. Y por otro lado, en su relato se relacionan los reptiles venenosos de todas clases con la presencia del Diablo. Es decir, en ese mecanismo de comprensión que ella realiza, evoca una malla mítica de signos propia de la salamanca, pues estos animales que conforman la simbología comunitaria, son elementos que configuran una imaginaria salamanquera.

Los espantos inciden de modo directo en la vida de los/as sujetos/as. En el caso de Celina amenazan con llevarse a su hijo que no fue iniciado bajo ninguna religión cristiana (al igual que Alicia). El bautismo como proceso ritual es el símbolo clave para liberar de la acción del mal. Estos espantos pueden ser el mismo diablo. Son cosas y acciones del diablo. Por eso Nancy decía “ellos -los/as protagonistas de la historia de Celina- creen que es el diablo. Porque si no se lo bautiza -a su hijo-, el diablo lo lleva. Y bueno, nosotros creemos eso. Mis hijos todos están bautizados”. Todos sus hijos/as pertenecen a una comunidad religiosa.

20. A diferencia de la modernidad donde se produjo una escisión radical entre el aquí y ahora y el más allá, una ruptura entre los/as sujetos/as y las deidades.

4.1.2 Muerte

Vayamos al caso que contó Carmen, una mujer de 84 años de Jumial Grande. Ella es una importante interlocutora nuestra. Siempre que vamos a ese lugar nos quedamos a dormir en su casa. Tiene cabello corto, castaño cobrizo. Usa anteojos de gran aumento. Tiene las uñas de sus manos pintadas con esmaltes perlados rosas o rojos. Sus arrugas dibujan unos ojos profundos y una sonrisa de entrega. Es una figura muy importante para el lugar dado que fue una de las primeras que estuvo en la conformación del grupo de mujeres de la zona. Es un espacio que las congrega y a partir del cual se gestionan pedidos de diversa índole a distintos actores políticos/as, como la construcción de viviendas, la realización de aljibes, conexiones de energía eléctrica, entre otras. Carmen es una de las primeras integrantes y una de las más grandes. Siempre que tuvimos charlas con otras interlocutoras del lugar, se refieren a ella como una persona de la comunidad de gran respeto.

Una tarde de enero de 2017 charlábamos entre mates, pan y facturas que habíamos llevado para compartir. Nos acompañaban pavos, cerdos, una paloma y casi 35 gallinas y pollitos. “Las manos de mi madre” brotaba de los parlantes del equipo de música Sony de Carlos, el hijo de Carmen que siempre nos lleva en su moto para los lugares donde están los/as demás interlocutores/as. Tiene 51 años y cobra una pensión por discapacidad. En realidad para nosotros es un gran compañero de ruta que enseña y explica desde la pedagogía más didáctica posible el quehacer rutinario del campo. Muestra los caminos, las diferencias entre perros comunes y perros cabreros (que acompañan a las cabras, las cuidan y se encargan de acarrearlas), cómo castrar un toro, cómo alimentar una cotorra, cómo matar una víbora, cómo cocinar una tortuga, cómo reconocer las diferentes especies vegetales del monte, cómo agarrar una tarántula, cómo confiar en las personas.

Pero volviendo a ese día, Carmen nos contaba que uno de sus hijos que vive en Buenos Aires, quien está realizándose un tratamiento de salud, iba a pasar unos días en Jumial y para ello iba a volver con una hermana. Ese hijo canta música folklórica y compuso canciones sobre muchas temáticas, entre ellas lo acontecido a la familia Lucero. Cuando indagamos qué había sucedido, Carmen, sorprendida de no habérselo contado antes, comenzó a narrar:

“Él ha hecho de una historia que ha pasado aquí. Sobre Lucero que ha muerto, se ha matado él. Esta historia nadie ha sabido, bah yo porque era amiga de la señora esa, la mamá de los Lucero. Vivían peleando, él había sido ser muy celoso. Y ella me decía ‘Carmen, ya me he cansado...’ y él la amenazaba con que se iba a matar. Ella una vez cuando estaba mi marido con sus hijos aquí, viene y le dice a uno de ellos ‘Rengo, tu papá se ha encerrado en la casa, parece que se ha echado querosén’ y que le había dicho él que se iba a prender fuego. Ella sabía que su hijo estaba aquí charlando porque los chicos eran grandes ya, eran muy amigos de mis hijos, jugaban a la pelota, salían. Y bueno, yo le sabía decir ‘¿qué pasa Tina, por qué está así Ernesto?’ parece que le pegaba algunas veces y los chicos hijos grandes, yo digo, cómo no van a querer saber por qué el padre actúa de esa manera. Yo les decía a ellos así ‘pero no, él no quiere que se metan, mi mami no nos dice nada’... bueno ella también parece que le tenía miedo. No quería decir. Y cuando yo iba conversábamos, charlábamos se retiraba él y me contaba ella, me decía que él la celaba muy mucho. Todos los

días a la noche dice que muy tempranito salía daba vuelta la casa buscando rastros haber si había alguien que ha andado en la casa (entre risas) jeso ya es ser un enfermo! Y me decía ella 'sí Carmen, así hace'. Y un día se han retirado todos, se habían ido a jugar cerca de la escuela. Ha visto que mis hijos se iban a jugar a la pelota en Siete Pozos o Cartavio. Entonces ahí parece que le ha pegado a ella y los chicos de ella estaban ahí en un almacén que había ahí, entonces lo han visto a la madre ellos que lo ha hablado al Juez de Paz, parece que ha ido a contarle y parece que con él la celaba también. Y había andado ahí y ellos no le habían preguntado cómo no le van a decir 'mami qué andas haciendo'. Ha venido por acá y él por detrás de ella había andado. Le ha contado al Juez pero a ella no le ha hecho nada. A él y cuando el Juez se va a la casa del hijo, para allá vivía (señala un camino), y lo ha esperado en un camino chico así como estos y lo ha baleado al hombre. Andaba con la escopeta, pero no lo ha matado. Y justo ella estaba por venir a casa seguramente a contarme qué era lo que ha hecho con el Juez, todo porque éramos muy amigas. Y apurada ha venido y había estado en la casa, sale de la pieza para venir para acá y le pega un tiro pero en el brazo. Y viene corriendo, 'Carmen, Carmen', me gritaba, en ese árbol parada estaba yo. Y digo 'qué le pasa a la Tina, por qué me grita'. Y salgo a ver yo, un caminito limpio era para su casa. Que no viene de allá él, con un cuchillo 'ya te vas a ir' le ha dicho, patente me acuerdo. Le ha tirado en medio de unos yuyos y le ha metido el cuchillo. Y ha venido ella corriendo, yo casi no me quiero acordar... ahí delante de mí ha caído. Ay, si vieras cómo estaba yo. Me ha bajado la presión y me han llevado a la casa de mi mami y a gatas me han hecho subir un poco la presión. Yo he visto todo. Y ella me miraba a mí diciendo como que yo le ayude, y qué la voy a ayudar, la han llevado allá y ella ya se ha cortado y miraba al cielo y decía 'Tata Dios ayudame'. Eh cómo me ha dado rabia después. Me enojaba con los hijos, conmigo. Y él no ha llegado aquí. Y después él está en la casa y ya tardecita, yo había mandado a llamar a la policía, todo (...) y él al oscurito allá donde tenemos un cerco, ha ido con la escopeta y se ha baleado. Hemos escuchado nosotros. Y yo sabía, sabíamos y yo le he contado bien a mi hijo y él ha hecho ese tema. A mí todo esto me ha hecho de mal"

Luego se levantó y nos llevó hasta el árbol donde había caído herida esta mujer. Señaló los 20 metros donde está ubicada la casa donde vivía la familia y desde donde se la veía perfectamente. Contó cómo le temblaban las rodillas cuando la mujer se desmoronó a metros del árbol y mientras la miraba le decía "ayúdame Carmen", quien luego se descompensó ante el percibimiento de la escena.



Jumial Grande. Árbol descrito por Carmen. Fotografía tomada en enero de 2017

Claramente estaba describiendo de modo pormenorizado una situación de violencia de género, celopatía, acoso y maltrato que se desencadena en su peor expresión: el femicidio. ¿Pero qué dinámicas de comprensión tornan más complejos estos relatos? Según Carmen sucede que en ese mismo lugar donde estábamos parados/as, entre el baño y la casa vieja (rancho) hecha de barro, madera y paja, a veces se siente una “presencia”.

“No siempre. Hay días así has visto que cuando va a cambiar el tiempo que vos sientes como un aire... así raro te voy a decir. Es como una presencia. Como una cosa que te envuelve (se toca los brazos con vehemencia). A veces sientes... cómo te puedo decir... como voces que vienen de todos lados así como envolvente... vienen de todos lados pero de ninguno te voy a decir... y eso es así desde que ha pasado esto que te digo, esto tan feo que ay ¡no me quiero ni acordar!”

Esa “presencia” como indica la interlocutora, “es” Tina, la mujer asesinada por su esposo, que reaparece en el lugar donde se cometió el femicidio. Sin embargo, según Carmen, no todas las personas perciben a esta presencia. Por un lado, porque no todos/as pueden hacerlo y por otro, porque generalmente la sienten mujeres jóvenes que sufren algún tipo de maltrato u hombres maltratadores. Aquí es donde opera y circula el carácter sancionador del relato oral embebido de elementos opacamente articulados de la trama simbólica mágico-religiosa. La conexión o encuentro con esta presencia, como expresa Carmen, no siempre puede llevarse a cabo y no todas las personas. Sólo aquellas que viven o padecen las mismas situaciones de este ente cuando vivía, pueden percibirlo.

“Según mi prima, ella llegaba a una misa, cuerpo presente se llama porque hacen una misa en el monumento de la persona para aniversario de la muerte. Ellos llegaban tarde y justo el colectivo los dejaba en la puerta de la iglesia y entran corriendo. Y venía caminando de ahí adentro un hombre, que les ha llamado la atención por la forma que estaba vestido. Un hombre viejo, alto, pelado y tenía un traje viejo, como de color ladrillo. Y le dicen ‘¿no ha visto gente? estamos buscando una misa’, ‘sí’, les dice el hombre, vayan hasta el final de ese nicho rojo, doblan a la izquierda, y ahí está la gente’. Entonces se van, llegan a ese nicho, dan la vuelta y no había nada. ‘Este viejo de mierda nos ha mandado a cualquier lado, no es aquí’ dice. Entonces la chica que andaba con mi prima se queda helada, blanca y miraba para atrás. Mi prima le dice ‘¿qué te pasa?’ y dice que ella lo único que hace es señalarle el nicho que estaba frente de ellas, entonces mi prima se da vuelta y era la foto del tipo que habían visto recién en la entrada del cementerio y se van ahí nomás. Y ella le consulta a una bruja y dice que le dice que eso era el espíritu de alguien de ahí que no lo iban a visitar seguido y entonces deambulan por el cementerio buscando alguien que se les acerque al nicho porque necesitan sentir que de alguien los va a ver. Eso es muy común, por eso la gente de antes los visitan seguido porque dice que los muertos necesitan que los vayan a ver, que les limpien el nicho, que se queden ahí, conversen” (Alexia, 19 años, Jumial Grande).

La descripción que hace Alexia respecto de la experiencia de su prima tiene que ver con la aparición de un “difunto”, un espíritu de alguien muerto que no ha abandonado este plano de existencia. Vuelve, se presenta como una persona más y genera la escena clave para que ella

entienda que está muerto. Es menester destacar que es la figura de la curandera quien explica lo que buscaba el difunto. A diferencia de las presencias en la comunidad, el escenario del suceso fue el cementerio y eso es necesario remarcarlo. Un gran aporte a este tipo de significaciones y prácticas lo hace el historiador chileno Patricio Rivera Olguín explica que la muerte es un tránsito hacia el más allá y que lo que él llama aparecidos, los/as interlocutores de Santiago del Estero presencias o difuntos, son “la respuesta al misterio de la muerte y producen cercanía y familiaridad entre vivos y fallecidos; muestran la conexión íntima que existiría en las antípodas de la existencia (...) el vínculo vida/muerte se hace umbroso pero no desaparece” (2013: 12).

El eje central es comprender entonces la manera en que a partir de esta matriz mágico-religiosa, la experiencia de la muerte no se convierte en una etapa escindible entre la vida misma y un plano del “más allá”, más espiritual. Espantos, presencias, fantasmas, difuntos/as o aparecidos/as siguen operando en la cotidianidad y el espacio en común, incluso con asuntos del pasado que generalmente no están resueltos, como el caso de Tina o la abuela de 88 años de Natalia que muerta protege el monte ancestral de los usurpadores cordobeses. Los espantos son los nexos entre esos dos planos, porque castigan y porque funcionan como recordatorio, como elementos constitutivos de una memoria viva de lo ocurrido, portadores de significados de generación en generación, de algún tipo de mandato, aunque ese sea la visita regular de sus muertos al cementerio. En esta misma línea, Rivera Olguín (2013) explica que los fantasmas habilitan las condiciones de conformación identitaria en la medida en que al ser apropiados en la oralidad, se puede dilucidar quiénes fueron y lo que buscan a través de sus apariciones, tal como sucede en Jumial respecto del tipo de relaciones de género que la entidad pone en escena.

Estas apariciones cumplen la función social de operar como nexos entre dos planos de comprensión: la vida y la muerte. Son el puente entre los/as que murieron y las acciones terrenales, es la ligadura entre un más allá y un más aquí. Con el relato de estas historias “la muerte deja de ser algo lejano y se hace cercana a través de la reiteración de los relatos y de quienes las escuchan” (Rivera Olguín, 2013: 13). El más allá es un mundo que existe y entendido como puerta o estado (Íbid) puede incidir en el curso de la vida cotidiana. “La muerte ha marcado a Latinoamérica, de hecho su construcción fenomenológica es violenta, asociada a la conquista europea. Con el pasar del tiempo se ha convertido en tierra de viudas y leyendas fundadoras, como La Malinche de Iloronas y viudas. Algunas de estas leyendas son propias de indígenas, otras de españoles y también de sincretismos religiosos” (Rivera Olguín, 2013: 16). Así es que la muerte deja de ser una entelequia lejana para convertirse en una experiencia cercana que instala memorias y entramados simbólicos que permiten direccionar las prácticas sociales en clave de convivencia comunitaria.

Un aporte fundamental es el que realiza la antropóloga Maricel Pelegrín, que como fue indicado en el capítulo II, trabajó sobre la polisemia de rituales mortuorios en la Mesopotamia santiagueña. Ella recalca que una de las representaciones en torno al/a difunto/a es “de un muerto no tan muerto”. En sus palabras “no se le asigna la idea de un deceso definitivo, por ende terminal del mundo terrestre (...) el muerto construye su nueva identidad en la encrucijada entre la autoads-

cripción y la adscripción que de él hace su estructura parental y el entorno comunitario al que sigue perteneciendo como verdadero “cadáver viviente”. Al no existir la idea manifiesta de irrevocabilidad en el concepto de muerte, el que atraviesa por esta última parte del ciclo vital, está invariablemente, según se juzga, en algún lugar con la posibilidad de circular por el mismo” (2012, 178). Es decir, “para el santiagueño de las comarcas del monte bañadas por el Dulce y el Salado, morir es esa otra forma de estar vivo, siendo la muerte un segmento más de la vida” (Pelegrín, 2012: 179).

4.1.3 Relacional

El fantasma o la aparición de alguien representa la continuidad de la vida o la muerte no como fin. La promesa de un más allá se concretiza y permite entender que lo potencialmente trunco en lo terrenal, puede continuar en un plano más espiritual (Rivera Olguín, 2013). Pero consideremos que es el espacio del monte el portal interseccional que media entre un plano sobrenatural y uno natural y cotidiano, pues siempre allí cobran más fuerza estos eventos mágicos. El monte es ese escenario de lo desconocido, sorprendente, insondable e inexplicable.

Por esto es que en la experiencia popular el ‘milagro’, como sostiene Semán, nunca ha dejado de estar a la orden del día como tampoco se suprimieron aquellos sucesos relacionados a lo trágico, lo terrorífico, lo desconocido, lo inconmensurable de la noche. Es más, las significaciones de los sectores populares supone una conexión íntima entre los planos de la persona, la naturaleza y la sobrenaturaleza (Semán, 2007). Los sucesos que invaden la cotidianidad en tanto rareza cosmológica inherente a la dimensión mágico-religiosa, pero que en gran medida la constituyen y forman parte del repertorio esperable de lo acontecible. Por consiguiente, no es inaudito que bultos negros, llantos de bebés, animales antropomorfizados, sujetos/as zoomorfizados/as, apariciones y desapariciones, presencias de difuntos/as y demás elementos sean los signos de procesos sobrenaturales que, en una puesta escénica cultural, cobran valor cotidiano.

Otro trazo que el sociólogo indica respecto de las experiencias religiosas de los sectores populares es el relacional. Se remite a una ligazón entre los/as sujetos/as mediante el vínculo con lo sagrado. Mientras que en la experiencia moderna se enfatiza el “yo”, su libertad, el deseo y todo lo que Dios ha reservado para el individuo, “en la experiencia relacional se trata siempre de un yo anclado en una red de reciprocidades que determinan don y contra-don y que surgen en un lugar, en una estructura de papeles y responsabilidades familiares. (...) En el continuum de lo físico, lo moral y lo espiritual, cada hombre no es un punto igual a otro, sino una figura desigual a otras debido a una malla de relaciones que lo une legítimamente a esas personas” (Semán, 2007: 59), como por ejemplo, siempre se ejecuta desde el lugar de madre, hijo/a, padre, en temáticas que varían desde el reclamo por el comportamiento de alguien, o el consumo de alcohol de algún familiar o incluso la violencia de género.

En la experiencia relacional el colectivo no se determina o constituye como una suma de individuos, sino como una comunidad de articulaciones, tensiones, relaciones opacas y tensas. Además, el carácter relacional se verifica en los modos en que la experiencia personal repercute en la vida espiritual de los/as otros/as -en la modernidad el contrato con Dios es personal e íntimo- por ejemplo, “los pecados de los padres traen maldiciones a los hijos, pero los padres deben y pueden garantizar resguardo a través de medios religiosos” (Semán, 2007: 59), como en la consecuencia de los actos pecaminosos de las alumnas. El pago de la culpa moral de las hijas, hermanas o madres por tener relaciones sexuales con su padre, hermano o hijo (respectivamente), es el residuo culpógeno y comunitario a pagar con la transfiguración, estigma y opresión de las relaciones de género, en y para la comunidad, como manera de entender la tragedia de esa familia en particular, que afecta la dinámica comunitaria. El pecado, la providencia, Dios o el Diablo, no son significantes que se interpelan desde un yo individuado, sino desde la trama social de los roles de cada sujeto/a en ella. Retomaremos este tópico más adelante.

Regresando al caso que contó Carmen, al suceso que tuvo como víctima a Tina repercute directamente en las dinámicas de relacionamiento sexo-genéricas comunitarias. Ese acto conlleva una espiral de efectos hacia los/as demás. Los relacionamientos del pasado tendrán consecuencias en los modos de vinculación actuales. Ese acto condenable y trágico -el femicidio de Tina- dejó una huella performática en las demás personas del lugar, ya que otras mujeres que sufren situaciones de violencia o aquellos varones que la ejecutan y habitan su realidad percibiendo la presencia de Tina. Sentir esa entidad que viene a resolver cuestiones del pasado o a evitar que suceda lo mismo en el presente, es un signo que funciona como advertencia regulatoria de las prácticas en la medida en que simboliza un castigo factible para los varones y una vigilancia para las mujeres en tanto su posible hecho de violencia es atestiguado por esa entidad, quien interviene en dicha situación espantando.

Es así que la justicia cobra un carácter cosmológico, pues no solamente las instituciones son de la modernidad las que operarán como reguladoras de las prácticas sociales -básicamente el derecho-, sino que son los eventos mágicos, inscriptos en la experiencia religiosa, los que funcionan como signos de inteligibilidad respecto de lo sancionable, lo advertible y lo condenatorio. Y en la medida en que los efectos de los hechos personales operan como una onda expansiva hacia los demás, tamizados en una lógica articuladamente colectiva, la justicia adquiere un carácter preventivo porque acciona antes de ocurrida la tragedia, advirtiendo a los/as involucrados/as (como protagonistas directos/as del vínculo), pero también a la comunidad en tanto testigos/as y posibles receptores/as de las consecuencias de la magia del monte.

Se trata de una justicia popular distinta del derecho positivo, ya que está en los bordes del Estado porque, si bien se realizan denuncias a los comisionados en torno a diferentes prácticas, conductas o eventuales hechos que generan malestar colectivo, los modos de regularla están impregnados de simbología mágico-religiosa.

4.2 Apariciones

Los espantos o espectros cobran presencia en la escena cultural también a partir de su manifestación corpórea y antropomorfizada, tal es el caso de los/as niños/as de Celina que jugaban en el patio, pero en realidad ellos/as dormían y fueron “clonados” por la magia.

El martes 20 de enero de 2015 fuimos a Jumial Grande. Luego de las entrevistas realizadas a diferentes vecinos/as y amigos/as de mis interlocutores/as con quienes comíamos y donde nos quedábamos a dormir, dialogábamos en sobremesa. El ambiente se iluminaba con un foco que imitaba la luz de neón. La tierra tamizada, la mesa y las sillas fuera de la casa y la parte delantera de esa construcción estaban alumbradas y contenidas en esa zona circular de luz. Lo que quedaba fuera era un todo conformado por diversas tonalidades de azul marino bien oscuro, a veces fundido con un negro fulgurante, otras con destellos estelares y lunares. La noche brillaba inaudita y la alentaban los grillos coreutas. Después de comer pasteles (empanadas de carne cortada a cuchillo y fritas en aceite) y asegurar nuestro bienestar intestinal con un digestivo, nos predispusimos a conversar. Estas charlas eran las más prolíferas para entablar lazos de confianza y comprender la densidad simbólica de los eventos o asuntos que desarrollaban los/as sujetos/as.



Jumial Grande. Fotografía de una noche de verano de 2017 antes de cenar

Nos encontrábamos Carmen, su hijo Carlos (quien en su moto nos llevaba para todos lados), su hija Nilda, una mujer de casi 50 años de edad y Vanina, de 21 años, nieta de Carmen e hija de Nilda. Ella preguntó si alguien nos había contado lo que había ocurrido unos días atrás. En la parada del colectivo que nos llevó de regreso a La Banda, subieron al micro un grupo de personas del barrio. Había cinco que eran familiares, pero el chofer había visto subir a seis. Entonces, cuando tenían que bajarse en su destino, pagan el boleto de cinco (se abona el monto correspondiente al viaje cuando se egresa del vehículo) y el conductor les dijo “paguen también por el petiso que ha subido” y ellos/as dicen “no, si nosotros somos cinco”, entonces él observa y efectivamente había cinco personas, no seis. Sin embargo, el chofer y otras personas aseveraban haber percibido seis sujetos/as que habían ingresado al colectivo y que creían haberlo escuchado decir que iba para La Banda. Nilda dice que hay rumores que afirman que los brujos más poderosos están en esa ciudad, puesto que allí hay una gran salamanca. Lo mismo comentó Natalia respecto a apariciones en colectivos y el poderío de la ciudad, pues siempre se rumorea que en La Banda hay “brujos y curanderos de primera”.

Por ello, sostenemos que no es casual que en la actualidad dicha ciudad sea el epicentro de sucesos mágicos para algunos/as de los/as interlocutores/as. Históricamente las salamancas de los pueblos de indios estaban cerca de la ciudad –Tuama se sitúa a 30 kilómetros aproximadamente de la ciudad de La Banda- como lo indican los estudios de Judith Farberman (2005, 2010). Si algo caracteriza las condiciones de posibilidad de la cultura en Santiago del Estero, es el lugar de las significaciones pasadas en la reconfiguración de las escenas del presente, tramando así los contornos de la acción cotidiana, sus rutas y sentidos sociales y cosmovisionales.

Vayamos a otro caso. Facundo es un joven santiagueño de 26 años. Vive en la capital y su familia materna y paterna proviene de diferentes lugares del campo autóctono. Resultó central tener un encuentro con él por ser estudiante de una carrera universitaria y de clase media. Convive con su padre y tiene un empleo en blanco en una institución privada. Estos factores son clave para comprender las cosmologías dado que no los pensamos como condicionantes de estas. Las significaciones en torno a estos acontecimientos mágicos actúan bajo un tamiz transclasista, transgenérico y transetario, y por su puesto permeando las territorialidades de lo rural y lo urbano.

Por ese motivo fue importante contactarnos con él. Si bien habíamos tenido una charla informal durante la cual hablamos ampliamente de diferentes tópicos, referidos a la temática de esta investigación días atrás, la primera entrevista formal fue realizada en la ciudad de La Banda (él decidió ir hacia donde nos encontrábamos), en un bar céntrico el sábado 28 de enero de 2017. Buscamos un sitio tranquilo y lo hallamos en el patio con césped y alejado de los/as niños/as para poder realizar la entrevista sin demasiado ruido. Fue una de las más fluidas ya que prácticamente no tuvimos que insistir en los porqués a sus enunciados. Posee una gran capacidad para hilar el relato, para no perder la puntada y dejar su sutura y él mismo buscar explicaciones a lo que contaba. Mientras acontecía la escena dialogal, observábamos. Era de noche. Estábamos sentados frente a frente. Nos separaba una gaseosa de naranja y tostados pedidos por él. Se lo divisaba a

contraluz. Una sonrisa amplia formaba un oxímoron entre su blancura dental y su piel morena. Hablaba con unos ojos negros y pequeños, con cavidades orbitarias y arcada cigomática justas para esa mirada rígida, dura y expresiva. Nariz recta y mandíbula fuerte, contorneada por vellos oscuros. Acompañaban su fisonomía un peinado de moda: jopo abundante y bien corto a los costados, una cadena plateada y una remera azul ajustada que dejaba ver su trabajo en el gimnasio. Habló entonces sobre las apariciones que ocurrían en su barrio:

“Mirá, yo me acuerdo que cuando me he ido a vivir en uno de los primeros barrios del sur, yo vivo en el barrio Vinalar²¹, y era monte, monte, monte y han descampado todo y han hecho casas y barrios. Era el último barrio de Santiago en ese entonces. Y las líneas de colectivo se tenían que extender hasta ahí para que la gente pueda entrar y salir. Yo vivo a lo que antes era tres o cuatro cuadras del canal San Martín, y todo eso era monte. O sea, después de tres cuatro cuadras de mi casa no había nada, estaba el monte, el canal y nada más. Y el colectivo tenía que ir hasta el final de esas cuadras, dar la vuelta y volver. Y había un tiempo, sobre todo invierno, porque estas cosas se dan por el hecho de que en invierno la gente está en su casa más temprano, ocho nueve de la noche no anda nadie, el frío se presta a una desolación total, monte cerca a las diez de la noche hacía un frío insoportable. Entonces me acuerdo que un tiempo los colectiveros no entraban hasta el final del barrio porque decían que tres cuadras antes del tramo final, se subía una mujer y cuando ellos daban la vuelta y la buscaban porque veían que no se bajaba, o no había nadie, o había subido una mujer y miraban por el retrovisor y era un hombre o era una mujer joven o un hombre joven y bajaba un anciano o una anciana. Entonces ellos no llegaban hasta el final, daban la vuelta en mi casa o en la esquina y se iban. No querían estar ahí por eso”

Casualmente Nilda terminó sus estudios superiores y Facundo está transitando sus últimos años de una carrera universitaria. Lo aclaramos porque la creencia performática de los relatos míticos no es un fenómeno excluyente de la clase popular, lo cual nos habilita a considerar que estas significaciones mágico-religiosas conforman la configuración de rasgos y gramáticas identitarias.

A partir de sus relatos queremos indicar varias cuestiones. En primer lugar, que la aparición o desaparición corpórea de la entidad es fundante para comprender el fenómeno en la medida en que supuestamente su materialidad es similar a la de cualquier sujeto/a, sin embargo aparece y desaparece. En segundo lugar, además puede cambiar de forma, es polimorfa porque consigue ingresar al vehículo de una manera y bajarse de otra, ya sea cambiando de género o de edad. Pero lo central fue que en el caso del relato de Facundo, es el monte el espacio que da poder a estas apariciones porque en tanto el barrio Vinalar se fue ampliando y el monte dejó de serlo, las apariciones a los conductores del transporte público, desaparecieron. La vegetación y su magia son los elementos necesarios para la persistencia de estas construcciones de sentido, análoga situación que en Río Dulce.

Vayamos a un caso de ese lugar. Celina decía en julio de 2014, en el primer regreso formal a campo después de cuatro años, que:

21. Ubicado en la zona suroeste de la ciudad de Santiago del Estero.

“Yo venía de Tía María²² y yo ya había guardado el fiambre en la mochilita y veníamos por las casa viejas que tienen sótano ¿qué no? y veníamos nosotros con mi marido, y yo la traía a mi hija en los brazos, después le he dado a él y a mí me ha agarrado hambre y he agarrado el fiambre y me lo he puesto a comer y estaba un caminito y estaba un hombre grandoto y no le veía la cara y estaban dos, uno a cada lado del camino, y nosotros teníamos que pasar y él (su esposo) me dice ‘agarrala vos a ella y cualquier cosa dispará vos’, y yo la he agarrado a ella bien, y hemos cruzado. Y no nos han hecho nada pero estaban dándonos la espalda (...) saben decir que cuando andas con criaturas esas cosas no te hacen nada. Si es una criatura bautizada”

“Bueno, yo creo en lo que me ha dicho mi abuelo, él siempre cuenta que un día cuando venía del trabajo, de noche, él trabaja en el tabique y donde trabaja es todo monte, bueno él venía por ahí y le ha aparecido un hombre, cerca de la casa de él, era un hombre grande y cuando él se ha dado la vuelta, ese hombre ya no estaba... bueno él pensaba porque... él tenía un amigo que había fallecido ese día, pero él pensaba que el amigo era, no sé, algo, él no me ha contado una cosa que sabía de un amigo, y no sé con quién de la familia... bueno, pensaba él” (Yanina, 23 años, Río Dulce).

Yanina era una adolescente cuando la conocimos en diciembre de 2008. Tenía 16 años. En ese entonces formaba parte de las charlas grupales pero sin una intervención directa. En Jumial Grande o en Moreno los/as jóvenes no participan de los encuentros de debate de los/as mayores. Son los espacios que se habilitan en la merienda con el mate o en la sobremesa. Hablan los/as mayores/as que son quienes tienen más experiencia, generalmente ancianos/as. Luego sus hijos/as, los/as demás sólo escuchan, salvo los/as niños/as que inmediatamente después de cenar se retiran o en la merienda no toman mate, por lo tanto no constituyen la ronda alrededor del brasero donde se mantiene caliente la pava.

En Río Dulce es diferente. Los/as niños/as y jóvenes se integran a las charlas de los/as mayores, a veces contando anécdotas, otras simplemente escuchando, estando ahí. Yanina era una de esas muchachas que miraba con recelo la escena de indagación. Con los brazos cruzados, piernas acomodadas una detrás de la otra, se acercaba, se mantenía parada alrededor nuestro, escuchaba atenta y luego de un momento se alejaba. En 2015 accedió a hablar con nosotros. Pensamos que eso en cierto modo sucedió porque en los cinco años que separaron nuestras situaciones de registro nos habíamos cruzado en la calle, ella iba con su mamá, Marta, otra interlocutora de la tesis o con Nancy, su tía. Charlamos con ella en el año 2012 cuando fuimos al cumpleaños de 15 de Yolanda, la hija de Nancy. Allí cenamos, compartimos y bailamos con mucha gente del barrio. Nuestra confianza de a poco se iba construyendo.

Ahora con 23 años las charlas tienen un tinte mucho más ameno. Al principio la situación de enunciación está signada por el registro de la confidencialidad: “te cuento algo que rara vez hablamos y con pocas personas”. Es lo que mayormente sucede con estos relatos. En un primer momento se dicen desde una posición que incluso pareciera hay orgullo de explicitar estas historias, combinadas con tamices de misterio y reserva, dado que eso se cuenta sólo a la gente del barrio y en la confianza de quienes lo viven o han experimentado situaciones similares. Luego

22. Local bailable situado en la ciudad de La Banda.

el tono cambia a la preocupación o incomodidad. Particularmente ella terminó mirando al piso, con una profundidad que le emergía de sus pupilas. O por ejemplo, Celina siempre que cuenta sus experiencias termina expresándose de modo vehemente y sumamente exaltada respecto de todo lo que tiene que atravesar en su vida cotidiana en relación con la magia.

La narrativa de Yanina escenifica la aparición que su abuelo vio. Era un cuerpo masculino de gran textura corporal que se presentó y desapareció en un instante. La respuesta a ese evento fue la conexión con una dimensión mágica: una potencial aparición de un amigo de su abuelo que había fallecido –es decir, un difunto que retorna en la escena cotidiana-. De igual modo ocurre con Celina y su esposo cuando dos hombres se le aparecieron en el camino de regreso a su casa, dos corporalidades potencialmente peligrosas.

Los flujos de sentidos se constituyen en diferentes registros de articulación interseccional entre la cotidianidad mundana y la sacralidad o lo trascendente. Un día común y silvestre puede ser abordado por algún elemento que cambie radical y circunstancialmente el registro de comprensión de lo eventual y real. Allí la muerte como proceso circular [de regreso factible] o la malignidad como evento corpóreo, son signos posibles que se mixturán para dar cuerpo a las mallas de conocimiento experiencial y guiones de prácticas. Esto es así dado que en tanto el bautismo sea efectivizado, el riesgo de exponerse a estas características del mundo en que se habita, es mucho menor y es allí que se vuelve imperativo ese proceso ritual. En otras palabras, no se puede evitar vivir estas extrañezas, pero sí prevenirse de las mismas.

El testimonio de Facundo nos habilita a pensar también en el efecto performático del relato mítico que podría resultar evidente: el miedo.

“Una día una tía mía estaba en el cementerio limpiando el nicho del esposo y dice que sentía risas de chiquitos que corrían por medio de las tumbas, era raro, pero había pensado que quizás eran familiares porque aquí se estila mucho pasar el día en el cementerio para el día de los muertos y esas cosas y llevan chicos. No le lleva el apunte, sigue limpiando y dice que ve un chiquito con la boca llena de sangre entonces ella se asusta, entonces se agacha, le saca un pañuelo y le limpia, le dice ‘qué te ha pasado, por qué estás así’, y dice que el chiquito le dice ‘no nada, lo que pasa es que recién he comido uno, y ando viendo dónde puedo comer otro’. Ese día me he quedado helado. Pero hay muchas historias del cementerio, de gente que te aparece, que desaparece, de llantos que se escuchan adentro de tumbas” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

Lo terrorífico reside en los lugares otorgados a los cementerios. Es el lugar donde es factible la presencia de apariciones y difuntos, tal es el caso narrado por Alexia y la aparición del sujeto o el relato del interlocutor, en el que su tía había visto a un nene con la boca llena de sangre por haber comido a un muerto. Más allá de la alusión alegórica en torno al tabú de la antropofagia, esa aparición se simboliza en el marco de todo un arco de inteligibilidad respecto del espacio sagrado del cementerio, que como se verá en el próximo capítulo, también es un lugar de práctica ritual de los estudiantes de magia.

4.2.1 La madre del monte

Las presencias, apariciones o espíritus que determinaban los repertorios cosmológicos eran comunes en las comunidades pre-intrusión colonial (Segato, 2010, 2015). Los universos nativos estaban poblados de “numerosos seres míticos o sobrenaturales que encarnados en una o varias formas, pueden realizar acciones benéficas o malignas en relación a los hombres de la tierra” (Casanova Guarda, 1994:150). En los procesos históricos y en la conformación de los mestizajes las cosmologías se mixturaron y dieron lugar a remanentes que se actualizan y perviven en las narrativas orales populares. Una de esas historias que marcan los relatos, refiere a la madre del monte.

“Como siempre salgo para el monte, me aparecen esas cosas. Ella (Celina, pareja de su primo que estaba participado de la charla) dice que como voy al monte y siempre cazo, que lo hago por diversión y yo no cazo por diversión. Yo cazo por la carne, cualquier día te va a aparecer algo, me dice ella (...) cuando cazas de noche, y si vos cazas mucho, es como si fuera que el monte tiene algo que los resguarda a los animales, como si fuera que se enojarían, porque si cazas mucho es como si fuera que te estás pasando, te estás aprovechando, es como si lo hicieras por deporte (...) no, eso no está bien. Pero yo cazo un día, al otro día he volteado un animal, pero al otro día ya no, ya suficiente ya” (Ariel, 23 años, Río Dulce).

“La madre del monte, la madre del agua que son entidades o seres mágicos digamos que están cuidando la fauna y la flora autóctona de aquí de la región. La cuidan del hombre en general, de los usos y abusos tanto con los animales como con las plantas. Según con lo que me han contado a mí, la madre del monte no tiene una imagen definida ¿sí? Siempre se representa con la figura de un animal o distintos animales y la función o misión de esa entidad es cuidar los animales del monte. Hay personas que se dedican no tan sólo a la caza para comer, sino a la caza deportiva y eso es una de las cuestiones que a esa entidad siendo protectora de los animales digamos le molesta. Entonces hay historias de gente que han ido a cazar y se le ha aparecido, se le representado la imagen de cualquier otro animal de ahí del monte. Mirá dicen que nunca te aparece de la misma forma, siempre te aparece como un animal distinto, por ejemplo no es común encontrar una vizcachas²³ blanca, creo que casi no hay. Entonces lo que más recuerdo es la historia del primo de mi abuelo que era que siempre iba a cazar, y cazaba tanto, mataba tantos animales que al principio los podía traer y los regalaba y después ya los dejaba muertos en el monte directamente. Entonces los familiares le decían y le insistían que apaciguar un poco la caza que él estaba haciendo porque era muy desmedida y que a la madre del monte no le iba a gustar, y él como no creía seguía haciendo lo mismo. Entonces una noche, porque las vizcachas se cazan de noche, él va a cazar en la camioneta toda equipada con los reflectores arriba, iban por un camino que tenía alambrado de los dos costados y en el camino logran encandilar una vizcachas blanca, obviamente muy poco común, prepara el arma, le dispara, aparentemente la mata, cuando él se baja de la camioneta y se acerca al supuesto animal muerto, no estaba. Y con la mirada él la empieza a buscar y la ve del otro lado del alambrado. La vuelve a matar, cruza el alambrado, la va a buscar y no estaba ¿sí? Estaba más adelante, entonces la empieza a seguir y supuestamente con cada disparo la mataba y si así se alejaba y no se daba cuenta

23. Especie roedora de la familia chinchillidae.

que se iba adentrando en el monte. La particularidad era que con cada disparo y cada acercamiento que él tenía, el animal era un poco más grande, y un poco más grande y un poco más grande. Cuando él está muy adentro del monte y se pierde, me cuentan que lo pierde al animal entonces lo empieza a buscar y lo encuentra pero con un tamaño sobrenatural más o menos a la altura de la cabeza de él, una vizcacha enorme, blanca de ojos rojos que lo único que hacía era mirarlo. Lo miraba, lo miraba y lo miraba y lo seguía con la mirada. Obviamente él se asusta y se va y supuestamente nunca más vuelve al monte a cazar, es tanto el trauma que le causa que jamás vuelve a cazar” (Facundo, 26 años, Santiago del Estero capital).



Monte de Jumial. Fotografía tomada en enero de 2017

“Antes la gente cuando se movía y volvía a caballo en carreta ni bici había, más en caballo. El papá de un hombre muy conocido de mi familia trabajaba mucho en el campo y había mucho suri, y había una parte que ellos le llaman la 34 y dice que ahí espantan, dice que iba a cazar y espantaban, porque todas las cosas tienen su madre, y los animales también, la madre del monte, que protege los animales. Y bueno dice que este hombre tenía una perra muy buena y había una casa abandonada parece que hace mucho tiempo han dejado de vivir, y dice que siempre llevaba los perros para comer y estaban ahí a la mañana y estaban tomando mate y que ha venido un suri, blanco con alas abiertas, y que hacía un calor, y dice que un compañero le dice ‘vamos a buscar a la perra’ y lo han sacado corriendo y dice que la perra no lo alcanzaba al suri, y dice que cuando la perra se acercaba, el suri se alejaba y era una perra muy buena cazando suri. Y han ido a buscarla a la perra porque ya era de noche y no volvía. Y se la ha llevado. La madre del monte. Igual dice que siempre espantaban ahí” (Natalia, 22 años, Jumial Grande)

Es una entidad, fuerza, o ser mágico que resguarda la naturaleza del ataque de los/as sujetos/as. La misma está conformada por animales y vegetales. La madre del monte es quien pone límite al uso desmedido o al abuso de los recursos naturales, es un espíritu que se hace presente a través de la manifestación corpórea de un animal diferente; esa particularidad está marcada por otro color de pelaje u otro tamaño, generalmente blanco y mucho más grande. Esa singularidad no es más que la magia del monte, un poder transformador de las leyes de la física, de lo material e interventor de lo predecible y cognoscible, desafiando los bordes de las prácticas de inteligibilidad.

Quien caza debe tener respeto del modo en que se le quita al monte, pues provee el alimento necesario para vivir, no para hacer deportes o por diversión. En este sentido, cuando estuvimos en Jumial o en Moreno, la práctica de la caza es una acción común en el campo (En Río Dulce si bien cazan, lo hacen en lugares más alejados y se dedican mayormente a la pesca). Carlos, el hijo de Carmen, ha contado miles de experiencias respecto de todos los animales que cazó, ha comido o come. Como él mismo expresa: “todo lo que hay en el monte es para comer, porque por algo está ahí”, haciendo referencia a animales como la iguana, la tortuga, gatos del monte, jabalí, pumas. A veces inclusive hemos ido con él a recolectar tunas, mistol o diferentes frutos silvestres que claramente no conocíamos. Hay en él una actitud casi predatoria de todo aquello que se mueva y pueda ser domesticado. Empanadas de iguana, estofado de tortuga, milanesa de chancho del monte, león asado, son algunos de los platos que Carlos cuenta saber preparar.

Como puede observarse a partir de los testimonios, en la escena cotidiana de la caza la operatoria reguladora del uso excesivo de las riquezas que la naturaleza provee, es responsabilidad de esa entidad interventora que alecciona con acciones mágicas a quienes cazan mediante, por ejemplo, el aumento del tamaño de animales, velocidad extrema de los mismos, imposibilidad de daño a través de armas de fuego, muerte y renacimiento inmediatos, etc.

Lo clave aquí es que la protección es denominada como figura social que encarna la maternidad. La “forma cosmológica” cuidadora es llamada “madre”, defensora y preservadora, la que resguarda. Esto nos ayuda a comprender cómo actúan componentes residuales en la conformación de los rasgos culturales en la medida en que la simbología mestiza se reactualiza en los usos sociales de los relatos míticos. Lo residual es una operatoria que se sostiene en tanto el pasado pervive como elemento efectivo en el presente (Williams, 2000). Lo femenino aparece entonces como un símbolo cosmovisional y ancestral de cuidado y protección, sintetizado en la madre del monte, que se asocia además a la naturaleza -como madre tierra fecunda- en contraposición a la predación extractivista del colono o foráneo. En este relato mítico aparece solapadamente un atisbo de resistencia expresado en la memoria que condensa la memoria colonial.

El poder del monte y la naturaleza se asocia, como lo vimos a lo largo del capítulo, con una capa de lo sagrado que constituye la vida en común, habilitando lógicas de comprensión en las que lo trascendente es vital para establecer pautas y normas de convivencia. Es por ello que la cultura en tanto conjunto de interrelaciones de prácticas (Hall, 2010) requiere y está constituida por los enlazados simbólicos que los relatos míticos legitiman en su puesta per-

formática. En otras palabras: las escenas imbricadas sobre lo real, marcadas por la opacidad y lo oblicuo, están determinadas y tamizadas por las modalidades de conocimiento e intervención del mundo signadas por lo mágico-religioso.

4.2.2 La Mujer de blanco y La Llorona

Otra de las presencias que son recurrentes en los relatos son las figuras femeninas antropomorfizadas. Mayormente son la mujer de blanco y la llorona. Son seres erráticos e impredecibles. Aparecen de noche y ante cualquier sujeto/a; generan miedo y respeto. Se las caracteriza por una demencia o locura singulares. Tienen cabellos largos despeinados, negros o canosos. Un interlocutor de Jumial Grande decía al respecto:

“Sí, si existen esas cosas. Sin ir más lejos, ahí a 500 metros aparece una de blanco. Ahí por ese camino que han venido ustedes” (Ernesto, 65 años, Jumial Grande)

Lo que para nuestro ojo puede resultar extraño, para sus narrativas experienciales la presencia de esa entidad es común. A modo de ejemplo, en una charla grupal en julio de 2015 nos encontrábamos Nancy, Horacio, su marido, Celina y su suegra, Norma, una mujer de casi 80 años de quien comentan, es bruja o curandera. Entre mates y tortilla (pan con grasa) hablaban de cómo habían escuchado ruidos extraños dos noches atrás. Particularmente contaban que varios/as vecinos/as habían visto una mujer de blanco, lo cual era bastante común en el lugar pero a su vez inquietante. En otra ocasión decían que jóvenes del barrio a altas horas de la madrugada la percibieron cuando ellos arribaban al lugar en motocicleta.

L: ¿Y la mujer de blanco qué querrá?

Nancy: No sé, a mí me sabían decir que, yo sabía escuchar que decían que ella te cuida, a las mujeres, cuando ve algo malo, ¿qué no? (se dirige a su marido).

Horacio: Mirá, no sé, otros dicen que ella te atrae y los lleva, los lleva a los hombres, y la van siguiendo y ella los agarra. Así me sabía decir mi viejo, mi papi sabía decir que porque ella ya era así, mala.

L: Entonces, ¿la han visto?

Norma: Sí, todas las noches la veo. Ella es todo de blanco, el pelo blanco. Por ahí se pasea, por ese alambre.

Esta aparición es, como dijimos, una figura femenina que fundamentalmente cuida a las mujeres de situaciones de peligro y ataca a los varones, “es mala con ellos”. En cierto modo, es un personaje mítico que encarna el ejercicio de la justicia cosmológica en Río Dulce, al igual que la presencia de Tina en Jumial Grande.

“Según mi mami me ha contado que es buena, que te acompaña... A las mujeres... porque quiere prevenir de algo. Si va a algún lado y no tendría que ir por algo, la acompaña a esa persona, la mujer de blanco. Mi mami me ha contado una vez que ella la ha visto a la mujer de blanco, pero ella pensaba que era una señora vecina porque era viejita de pelo blanco, como una vecina que ella tenía. Y bueno al otro día mami ha agarrado y le ha preguntado embarazada, estaba por tener a mi hermano, y le había dicho la señora que ella no era y bueno ahí ella ha empezado a decir que es la mujer de blanco, ha preguntado en todos lados y la habían visto a una mujer de blanco, porque tendía todo de blanco” (Yanina, 23 años, Río Dulce)

“Muchas cosas salen de noche aquí, bah, la gente de antes veía más. Yo por suerte por ahora no veo, pero antes sí veía. Después cuando he estado embarazada del hermano de la Yani me acuerdo también, que sabíamos vivir allá en un ranchito que tenía mi hermano y a la madrugada yo me había levantado y había una planta de mora para ahí, y yo me había levantado así de noche, todavía está la mora ahí, y por acá no había casas, nada, aquí era monte todo y allá una casa que había y yo vivía con mi hermano, nosotros estábamos viviendo con él y yo me había levantado así para caminar porque me dolía mucho la panza y empiezo a caminar y caminar y me quedo parada así, al lado del monte. Miraba y veía una mujer de blanco, una mujer de blanco que estaba parada, de todo blanco, la cabeza blanca. Después de esa vez yo le he preguntado a mi hermano si era la viejita que vivía al lado porque ella tenía la cabeza blanca. Y con él vamos a preguntarle si había andado de noche ella nos había dicho que no, que no era, que era la mujer de blanco” (Marta, 46 años, Río Dulce)

“Yo siempre veo una mujer que camina por arriba del alambrado, bueno por ahí camina. Pero mucha gente la ve... chicos de ahí del frente, que han venido una vuelta a comer para acá, ¿qué no? se venían y se sentaban y no creían, comían como a las 12 porque a esa hora cocino yo. Y Ahí le ha aparecido la mujer de blanco” (Celina, 33 años, Río Dulce)

“Cuando se han llevado un tractor de una finca, han dejado de aparecer cosas. Siempre debajo de un tractor lloraba un bebé. ¿Y la mujer de blanco? Siempre parece, ahí arribita del alambre. Estaba un rato ahí por el andamio” (Ariel, 23 años Río Dulce).



Río Dulce. Alambrado que mencionan interlocutores/as. Fotografía tomada en enero de 2015

Las apariciones que se introducen en la escena cotidiana no requieren de un signo que anticipe su actuación. Son situaciones sumamente comunes en las que intervienen (en caminatas, después de cenar), pero siempre en un contexto donde el monte es el arco mágico de habilitación y contención de sucesos. La mujer de blanco aparece en la escena y es fácilmente confundible con una mujer de pelo largo canoso. Yanina y Marta, madre e hija, narraron la misma situación en diferentes ocasiones en torno a esta entidad. No presenta peligrosidad, por lo menos no para ellas. Ariel, Celina y Norma le atribuyen una característica singular: siempre se la ve sobre los alambres que conforman los corrales o las medianeras de sus casas.

Es un mito sumamente vigente que inclusive eventualmente aparecen noticias en medios de comunicación locales sobre gente que afirma haberla visto.



Noticia de un portal digital santiaguino del día 14 de marzo de 2017

La figura mítica de la mujer de blanco nos permite trazar las primeras impresiones respecto del lugar que las mujeres ocupan en las dinámicas relacionales sexo-genéricas y las características que adquiere la modalización del poder patriarcal. Las mujeres necesitan que alguien las cuide y proteja en horas de la noche y los varones que circulan en esa misma temporalidad, deben ser aleccionados mediante un castigo de carácter físico. Este es un indicio sobre la posibilidad que ciertos cuerpos tienen respecto de la libertad de circulación por el espacio público o en este caso, el terreno comunitario (conformado en cierto modo, por el monte) a determinadas horas. Si las mujeres deben ser cuidadas es porque están expuestas a una potencial situación de peligro. Como contracara, si los varones requieren ser aleccionados es porque sus prácticas en cierto modo no se circunscriben a los acuerdos comunitarios mínimos.

En relación a esto, lo que puede decirse es que de acuerdo a los testimonios de mujeres del barrio Río Dulce, la gran mayoría comentó haber vivido situaciones de violencia en diferentes niveles (o en términos feministas, modalidades) y diversas situaciones; ya ampliaremos este aspecto en el capítulo de las alumnas, pero en líneas generales casi todas dijeron haber sufrido golpes o maltratos por parte de sus parejas. De hecho, cuando al principio de nuestro trabajo de campo hacíamos las entrevistas grupales, los cónyuges de las mujeres se acercaban a la escena dialogal y las miraban fijo, y así corroboraban y controlaban cada una de las cosas que nos decían o contaban. Ellos participaban escuchando, luego cuando entendían la dinámica de lo que preguntábamos se retiraban o contaban alguna anécdota, al principio de terceros, luego más personales.

Los varones siempre se mostraron marcando el límite con miradas desafiantes, a veces incluso con un modo de preguntar prepotente respecto de nuestro trabajo de campo. En ocasiones se jactaban de la cantidad de alcohol que consumían cuando salían a bailar o cuando se juntaban con sus amigos; lo que debemos destacar es que algunos sujetos de Jumial o Moreno y casi todos los de Río Dulce admiten ingerir bebidas alcohólicas en sus momentos de ocio, también muchos de ellos incluyen la pesca y la caza. Justamente en el transcurso de esas prácticas tienen lugar las apariciones y fenómenos mágicos. Pero como también lo indican las mujeres, estos varones provocan malestar en su convivencia diaria cuando regresan de esos momentos de esparcimiento luego de haber bebido las sustancias etílicas.

Por eso no resulta extraño que la figura mítica de la mujer de blanco ocupe la función de, por un lado resguardar a las mujeres de potenciales peligros cotidianos y por otro, poner límite a las acciones masculinas mediante la explicitación del potencial peligro que ella representa para ellos. El mito constituye una escena de sentidos donde es factible la posibilidad concreta del peligro o terror. En otros términos, la peligrosidad como contingencia eventual adquiere materialidad simbólica e inteligibilidad mediante la explicitación del rol que cumple una determinada figura mítica. Lo retomaremos en este capítulo más adelante.

La mujer de blanco no necesariamente es la llorona y viceversa. Así como la mujer de blanco resguarda a las mujeres y castiga a los varones, la llorona es una especie de alma en pena que con sus llantos perturba la tranquilidad del barrio. Si ponemos en contexto esta creencia, va-

rios/as autores/as indican que es un mito que se conoce en muchos pueblos latinoamericanos y su origen se remonta a la época de la colonia. “En su etapa primaria la sociedad busca el origen de estos fenómenos y lleva la explicación a las muertes trágicas que cortaron una vida antes de que esta terminara con su camino natural; por esto es que emergen figuras fantasmales clásicas como la Llorona (originaria de Andalucía en la guerra contra los moros en el siglo XIII), adaptada a las características locales y ampliamente reproducida en distintos barrios y pueblos de América Latina” (Rivera Olguín, 2013: 22).

En esta investigación condensamos el contenido de los mitos valiéndonos de los elementos que los/as interlocutores/as aportan desde sus posicionamientos subjetivos y tramas simbólicas (Reguillo, 2000). No analizamos los “mitos de autor”, es decir, de versiones de folkloristas o escritores/as literarios. Pero antes de seguir con el análisis, consideramos fundamental aclarar que la figura mítica de la Llorona ha sido estudiada en diferentes lugares, como México, Colombia y Costa Rica. Más allá de las diferencias o similitudes con nuestro punto de anclaje analítico, creemos pertinente explicitar lo que se expone de este mito.

Los estudios se abocan a reconocer la importancia de la tradición oral en la conformación de la memoria y la identidad colectiva en la medida en que las historias se constituyen en y a partir del acto de narrar, puesto que las prácticas orales dan origen a relatos estructurados y cimentados en sistemas de creencias comunes a determinadas comunidades (Rodríguez Tapia y; Verduzco Argüelles, 2008:306).

Estos/as autores/as sitúan esta creencia en un origen prehispánico en México y la caracterizan como una mujer fantasmagórica: “la Llorona es la historia de una mujer de tiempos de la Nueva España que, al saberse engañada por el hombre al que ama, se venga de él matando a sus hijos. Cuando repara en lo que ha hecho pierde la razón y muere para después aparecer por las noches penando, dando alaridos por las calles de la ciudad lamentándose por sus hijos muertos (...) la leyenda tiene sus referentes en la tradición prehispánica mexicana, específicamente tolteca, que a su vez configura las tradiciones mexica y maya. Conforme a la cosmovisión prehispánica, las mujeres muertas en el parto son consideradas mujeres divinas, cihuateteo para los nahuas, xtabay para los mayas, ya que han derramado su sangre como los guerreros y los sacrificados al sol” (Rodríguez Tapia y Verduzco Argüelles, 2008:311).

Tapia y Argüelles sostienen que la herencia colonial que conformó el mestizaje mexicano por parte de españoles/as y portugueses/as ayudó a mixturar estas simbologías con elementos que remiten a la mitología griega y a la referencialidad judeocristiana. Claramente, al presentarse como una mujer que mató a sus niños/as ahogándolos/as, representa de por sí una gran afrenta a la institución de la maternidad, signifiante constitutivo de la mujer de la ilusión y configuradora del mito de la mujer madre occidental (Fernández, 2014).

En esta misma dirección, la autora María José Fonseca Solano explica que el mito de la Llorona está atravesado por matrices simbólicas propias de los mitos de Eva, Lilith y Pandora conformados por rasgos patriarcales, resultado de diferentes herencias culturales, promoviendo este-

reotipos respecto de la imagen de la mujer en una visión desigual del sistema sexo-género. Ella rescata un antecedente clave sobre estereotipos de masculinidades y feminidades en leyendas de Costa Rica donde las díadas de significaciones aglutinan los binomios mujer y hombre bestia, mujer y hombre maldito, mujer demonio y mujer ángel.

Respecto de la Llorona, retomando a Ulloa, Fonseca plantea que “es una leyenda con un referente que engloba la sexualidad humana y sus consecuencias, por ende el castigo del personaje se da por cometer adulterio e infanticidio de su propio hijo para borrar su falta y deshacerse de su error. Además se promueve la virginidad y la endogamia, como una manera de establecer “la pureza de la mujer” y el respeto del hombre” (Fonseca Solano, 2016). Centrada en una perspectiva de análisis de mitología comparada, indica que elementos de diferentes relatos míticos ancestrales persisten en otros, pues los modos de pensar actuales remiten al pasado. Y el mito es esa sutura que articula el pensamiento pasado y el presente.

Así es que pone en diálogo a la Llorona con los personajes de Eva, Lilith y la caja de Pandora. Explica que “estas tres mujeres de la mitología forman parte a una visión de mujer vulnerable, débil, traidora y pecadora que se transmite en el discurso patriarcal. Las actitudes misóginas, probablemente, tengan como referente estos tres mitos y aún en la actualidad se promueven mediante estereotipos y descripciones sexistas” (Fonseca Solano, 2016). Recordemos que para el texto bíblico Eva era la mujer de Adán e incitada por Lucifer, come del fruto prohibido, tienta a Adán y corrompe los preceptos de Dios. Recibe por ello el castigo que consiste en el destierro del edén, los hombres están condenados a trabajar y las mujeres a parir con dolor.

En el caso de Lilith, tiene su referente igualmente en la tradición judeocristiana y la historia relata que ella fue creada al mismo momento que Adán “sin embargo ella fue creada con lo peor (inmundicia), lo cual provoca que Adán y ella nunca pudieran convivir, y se convirtiera en una rebelde por no seguir los mandatos del hombre. Lilith abandona el Paraíso, lo cual se convierte en un acto ocioso y ofensivo para Dios, por tanto es condenada por este a perder cada día un centenar de sus hijos. Esto provoca la ira de Lilith, la cual amenaza asesinar a los hijos de Adán y a dar vida a niños demonio” (Fonseca Solano, 2016). En la mitología griega Pandora fue creada por Zeus para llevar el mal al hombre. Era una mujer hermosa pero a su vez mentirosa gracias a los dones que Hermes le había otorgado. A pesar de ser advertida de no abrir una caja que contenía todos los males, ella lo hace y estos se esparcieron por el mundo.

Fonseca Solano entiende que las diferentes versiones de la Llorona que ella analiza están permeadas por los rasgos de estas figuras míticas, principalmente por asesinar a sus hijos, ser rencorosas y vengativas, insumisas, tener hijos /as por fuera del matrimonio, no ser serviles a sus esposos, ser seductoras y desobedientes. Son todas acciones que agreden a Dios y merecen la ejecución de su castigo. Lo que en definitiva termina de darle eficacia simbólica al relato mítico, es su pedagogía comunitaria ejemplificadora: toda mujer que adquiera estos rasgos similares, podría tener un destino similar. Para ello habría que compartir el repertorio cosmológico y el espesor performático y emulativo como guionante cultural.

Consideramos necesaria esta breve genealogía de la creencia porque en esta investigación entendemos que las significaciones aglutinadas en los mitos son remanentes tensos y resultados en pugna de diferentes matrices y temporalidades que coexisten en los universos cosmológicos. Muchas de esas vertientes provienen de herencias coloniales caracterizando a la figura de las mujeres como un ser altamente peligroso (que rompe básicamente con los parámetros de la moral sexual occidental) que demanda un castigo o trato sacrificial para su redención y correcta funcionalidad en el orden social. Estas herencias se mixturaron con mitologías nativas, pero el imperativo fue el mismo: subyugar el universo de lo femenino comprendido por las mujeres. Esto es lo que sucede con la figura de la bruja o hechicera, un ser altamente peligroso y nocivo para el relacionamiento sexo-genérico en clave patriarcal, que ahondaremos más adelante.

Lo neurálgico aquí es la posibilidad de que estas simbolizaciones constitutivas de la cultura en tanto proceso social total (Williams, 2000) terminen conformando los escenarios de perduración y reactualización de la colonialidad del género, que no es más que un sistema de organización social (introducido por la colonia) que dividió a los/as sujetos/as en humanos y bestias. En esa clasificación jerárquica es el hombre blanco, europeo y burgués el ser humano por excelencia, dado que es un ser de razón, de mente, capaz de gobernar, civilizado, el único con derechos, quien posee saber. La mujer burguesa europea blanca es humana porque es su compañera y permite la reproducción de esa raza superior, pero es inferior por su emocionalidad y cercanía con lo natural (Lugones, 2005). Luego en ese orden viene lo no humano, que es el negro, el mestizo, el indio, y en un escalafón de inferioridad, la mestiza, la negra, la india.

Entonces, la colonialidad del género se sustenta en la distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal basada en la biologización de la jerarquía, ya sea de raza como de género. En palabras de Rita Segato, “aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una biología de género y de raza” (2015:22). Entonces como resultado produce la biologización del orden jerárquico ya existente en la escena pre-colonial y pre-estatal. Por lo tanto en la estructura y puesta en acto de los relatos míticos que perduran y se reactualizan permanentemente en estas matrices ontologizantes respecto del universo femenino y masculino en clave jerárquica y desigual. En estos regímenes, el mundo de las mujeres es instintivo, no racional y altamente peligroso y requiere de la opresión [racial] falocéntrica.

Pero centrándonos en los testimonios de los/as interlocutores/as, describen a una mujer que llora, pero no necesariamente por haber asesinado a sus hijos, ser mala esposa o comportarse de manera inadecuada en términos de una perspectiva moral. Es decir, los componentes que conforman a las versiones más regionales del mito no aparecen directamente en estas narrativas, quizás sí en un contexto de enunciación más general. Sólo Darío expresó que el llanto y la irrupción errática de la Llorona es por la pérdida de sus hijos/as:

“La Llorona yo creo que es una historia de hace muchísimo tiempo, que cambia con los años y se ha visto en muchísimas partes, no solamente en el interior, también se lo puede ver en otros países y en otros lugares se ha comentado que se ha visto la imagen de una mujer vestida de blanco, con cabellos negros largos, errante en medio de la ruta o en el monte y cosas como esas (...) entonces como que no se sabe exactamente de dónde viene pero principalmente yo creo que es la historia de un espíritu errante o un ente de una persona que no ha podido descansar en paz, principalmente una mujer que sufrió mucho en su juventud y algunos la relacionan con la pérdida de sus hijos, se suicidó y ahí pena en las noches o en las madrugadas llorando y clamando por la vida de sus hijos que no los encuentra. Y algunos cuentan otra historia de una mujer que se ha ahorcado a un árbol y que bueno después por eso anda penando en la noche asustando gente o como que no sólo está muerta sino que está buscando ayuda, cosas así. Hay muchas historias...

L: ¿Y conocés gente vos que haya dicho haber escuchado o alguien que...?

Darío: Sí, sí, sí, personas grandes-mayores han dicho por ejemplo que la han visto en la madrugada cuando iban al campo buscar animales o cosas así, han comentado que ha aparecido de la nada o cerca del cementerio también...”

Recordemos que Darío es un joven de 25 años que vive en Santiago del Estero capital, pero es oriundo de Medellín, Departamento de Atamisqui. Estudia el profesorado de inglés y reside en una pensión en una zona céntrica. Es muy reservado. Cuando lo entrevistamos por primera vez en enero de 2017 mostraba un rostro y cuerpo rígidos; la seriedad se le había instalado en sus rasgos, sin embargo, la predisposición para el diálogo fue evidente. Su mamá es de Medellín y su papá oriundo de Tucumán.

Él aportó información respecto de una imagen integral de la Llorona. Es una mujer que sufre, un alma en pena, que asusta y pide ayuda. Se ha suicidado mediante un ahorcamiento en un árbol porque sus hijos se murieron. Añade que personas grandes o mayores la han visto cuando rastreaban sus animales en el monte o cerca del cementerio, territorio considerado santo en el marco de las representaciones cristianas.

“Yo una vez sí he escuchado... una vez hace mucho aquí estaban durmiendo, y bueno a la madrugada y le digo a mi marido ‘escuchá, llora una mujer. El negro la está pegando a la Celina’ le decía yo, porque era un llanto has visto de dolor, como que alguien le pegaba a alguien, entonces me dice ‘no, no es una mujer’ me decía él. ‘Sí es un llanto, pero no es tu hermana’. ‘No, la Celina es’, ‘no, no es’, me decía él, ‘yo voy a ver, cómo nadie se va a levantar a ver. Le está pegando, escuchá cómo grita’, le decía yo, porque era un llanto de dolor, y agarra y me dice ‘no, no salgas’ me dice, porque él ya sabía qué era eso, entonces agarro yo, abro la ventana y no se veía nada, y él me dice ‘si es la Celina se van a levantar todos’. Y agarro yo y me quiero levantar y él no me dejaba. Bueno al otro día digo ‘cómo le habrá pegado el negro muy fiero a la Celina para que llore y grite de esa forma!’ le digo yo, y bueno él no me decía nada, después al otro día al chico que vivía con la Celina también le ha dicho a mi marido ‘¿has escuchado cómo lloraba ayer una mujer?’, ‘sí, mi mujer también ha escuchado conmigo y ella pensaba que vos la estabas pegando a la Celina ya estaba por venir, pero yo no la he dejado, yo más o menos me imaginaba’, le decía él. Y ese es el llanto de una mujer que dicen que pasa por acá y grita. No sé qué mujer será, una ahorcada, no sé (...) no sabemos cómo es la Llorona, si una mujer ahorcada, muy ahogada, no sabemos cómo es” (Marta, 46 años, Río Dulce)

Celina nuestra interlocutora en ese entonces estaba en pareja con otro hombre, con quien tiene una hija de 16 años. Su historia la profundizaremos más adelante. La llorona para Marta es una mujer que se ahorcó o que se ahogó (aclaremos que las muertes por ahogo son comunes en Río Dulce porque el río forma parte de su hábitat). Es alguien que pena, que sufre; pero se advierte una inscripción sufriente, protectora y ajusticiadora, componentes binarios que dan cuenta de una matriz colonial. El asunto es que la razón del llano no es relevante por lo menos en las personas que dialogamos. Lo central en tal caso es la internalización de las lógicas vinculares en relación al género permeadas por la naturalización de la subyugación y la violencia.

Desde el instante que los golpes como elemento predecible en la relación sexo-afectiva de Celina, su hermana, son posibles, permiten conformar un mapa en torno a las dinámicas y particularidades de las relaciones de género. Ya indicamos en este apartado que todas las mujeres de Río Dulce expresaron haber vivido directa o indirectamente situaciones violentas, por ello no es casual sino en todo caso sintomático, cómo las tramas simbólicas del mito expresan las características de las relaciones de género que viven y atraviesan en el espacio colectivo y la vida en común. Fonseca Solano retomando un estudio mexicano, indica cómo estas leyendas en las cuales para la cultura occidental la mujer tiene una culpa congénita, legitiman y promueven las condiciones de posibilidad para la conformación de la violencia de género (2016).

“Pero aquí vos te pones de noche, para acá y eehh ¡cómo llora una mujer! Ahí donde están los eucaliptus, cómo llora una mujer. Como te decía, en la escuela Don Aldo dice que aparece una mujer y desaparece y no los deja estar, pero de noche” (Celina, 36 años, Río Dulce)

“Ese día de la tormenta cuando ella iba en la moto, dice que ella se iba y que aparecía una chiquita de blanco, con el pelo todo despeinado para adelante, y ahora ya no es la llorona la que jode, ahora es la hija de llorona, y ella la alumbró en cara y dice que veía pelos en la cara nomás, y cuando la alumbró con la luz de la moto, ella (la nena) en lugar de ir al camino, se metió al monte” (Horacio, 55 años, Río Dulce)

Al igual que las demás apariciones, la mujer de blanco ingresa en la escena cotidiana de noche generando miedo mediante sustos y se pierde en el epicentro de la magia: el monte. “No dejar estar” como dice Celina es no dar respiro a la práctica de espantar. Por su parte Horacio, cuñado de Celina, contó que su vecina una noche de tormenta se cruzó con una “nenita espectro”, pero lo más curioso fue que no le hizo nada a esta mujer porque iba con su hija bautizada al lado, sino la aparición la hubiese lastimado. Una posible función de la llorona, por su anclaje mágico-religioso, es promover indirectamente al igual que las demás apariciones y entidades, el bautismo cristiano de sus hijos/as.

4.3 Desapariciones

La desaparición como destino posible para cualquier sujeto/a es una contingencia que se habilita en los relatos míticos, de hecho, es la gran amenaza que aparece ante la potencial afrenta de no cumplimiento con el ritual de bautismo religioso.

La desaparición y el terror son elementos comunes a la simbología mítica. El antropólogo Alejandro Isla realizó una investigación sobre el mito del perro familiar. Dicho material significativo alude a la desaparición de obreros en los ingenios de Tucumán. En sus palabras afirma que: “en este mito se denuncian desapariciones de personas, como hechos corrientes del funcionamiento de ingenios y plantaciones, que a su vez anuncian la necesidad de otras muertes” (Isla, 1999:36). Dichas desapariciones atribuidas a este mito tienen su correlato con las desapariciones forzadas sucedidas en los años 70's debido a la última dictadura cívico-militar ocurrida en Argentina. Su relación directa con los usos sociales del mito está puesta en relación a la riqueza de los patrones del azúcar. “El conjunto de versiones sobre ‘el familiar’ (...) componen un mito muy complejo que lleva a diferentes territorios. La implantación del terror, el disciplinamiento obrero, la explicación del origen de la riqueza, las relaciones de género, entre otras” (Isla, 2004: 1).

Isla sostiene que las versiones anuncian un pacto demoníaco efectuado por la patronal, que requiere para su consolidación, la desaparición de los trabajadores “a veces estos eran encontrados descuartizados; sus restos macabros atribuidos a un festín diabólico; el hambre del diablo, desmesurada, como el hambre de riqueza de las patronales” (Isla, 2004: 2). Las desapariciones de los obreros muchas veces se vinculaban con caídas a las ollas de azúcar hirvientes, o accidentes diversos ocurridos en la zafra, pero generalmente asociados o vinculados con el familiar. Es decir, que la mayoría de las desapariciones de los trabajadores es consecuencia de un pacto demoníaco de la patronal.

Esa misma acción conforma el contenido mítico de los estudiantes de magia y las brujas (que pactan con el diablo en la salamanca) que después analizaremos en el próximo capítulo. Sin embargo, como expondrá en breve una interlocutora, los pactos con el diablo no necesariamente los llevan a cabo brujas o hechiceros, sino que pueden hacerlos cualquier persona que lo entienda como medio para alcanzar algún pedido en particular, principalmente riquezas y abundancia. En los relatos de experiencia de quienes dialogamos, las circunstancias respecto de las desapariciones son variadas. Natalia narraba:

“Allá en Donadeo²⁴ donde yo estaba un tiempo vive el negrito Rojas que le dicen, él ha entregado el hijo. Él ha hecho coso para trabajar. En esa parte te llamaban para hacer madera y dice que él ha entregado el hijo. El hijo shushco, el más chico, el último. Pero dice que eso

24. Donadeu es una localidad del Departamento Alberdi de la Provincia de Santiago del Estero. Se encuentra sobre la Ruta Provincial 5, 23 km al sudeste de Campo Gallo.

hace mucho ya. El chiquito se había perdido a la mañana, había ido a buscar agua para tomar y de ahí no se ha sabido más nada de él, se han cansado de buscar, han buscado en la pileta, dice que todo Donadeo se ha conmovido de buscar, lo han buscado entero. Y llega la tarde, antes de anochecer y dice que él mismo dice “busquen en la pileta” y ahí nomás andaba flotando el chiquito, pero se habían cansado de buscar en la pileta, le metían palos, y dicen que ha sido él para entregar, sí o sí tenía que obligarse a entregar (...) él ha ganado, él ha ganado para ser rico, pero él ha hecho muchísimas cosas malas” (Natalia, 22 años, Jumial Grande)

“Se llevan a los borrachos atrevidos. Y ahí me contaba mi suegro que a un hombre que pasaba machado por la casa de él, que era más monte primero para allá, y dice que al hombre le iban pidiendo cigarro, y que le decía ‘no tengo’, mi suegro sentía que decía ‘no tengo, no tengo dejá de joder’, pero no veían a nadie y después sienten un griterío y el monte era alto dice y se lo veía al hombre que rebotaba, así lo alzaba y lo tiraba y mi suegro había ido siguiéndolo con la linterna, porque cómo gritaba y se veía cómo se elevaba para arriba y lo único que se veía era una sombra que cuando pasaba el pasto se echaba. De un lado para otro dice que lo hacían” (Nancy, 39 años, Río Dulce)

En ese momento estábamos teniendo una charla grupal en Río Dulce donde participaban Nancy, Celina y el primo de su cónyuge, Ariel, en julio del año 2014. Celina cuenta “para allá, es para allá se pierde la gente (señala para un camino cercano). Ahí se ha perdido una vez Cacho, un hombre grande ya” y Nancy sentencia “y eso dice que es verdad porque ahí los llevan haciéndolos golpear, hasta ese hoyo y ahí lo pierden a las personas y nunca más vuelven a salir de ahí”.

¿Quiénes son los responsables de las desapariciones? Pueden ser muchos/as, pero en función de los planteos de los relatos, mayormente son las entidades malignas que pertenecen a la salamanca, que como ya indicamos, es la escuela de todo mal donde residen el diablo y sus aliados/as. Pueden ser o no estudiantes de magia, espectros, espantos, apariciones, pero básicamente son expresiones que dependen directa o indirectamente de una entidad maligna superior. Incluso puede ser él mismo el responsable.

En el primer caso narrado el guión social se constituye con una víctima sacrificial: un niño que aparece ahogado en una pileta, que fue buscado por todos/as en la comunidad de Donadeu. Hijo de quien se supone es el pactante y como precio de ello, tuvo que entregarlo. Previo a su muerte el niño había desaparecido y su búsqueda duró casi un día. Las especulaciones de Natalia en función de los rumores del pueblo es que el padre del niño fue el responsable de su desaparición y posterior muerte. Esos eventos son los signos que representan el pacto demoníaco (similar al familiar) donde el protagonista “el negro Rojas” adquirió una riqueza y como precio de ello entregó a su hijo.

En el segundo caso, quien casi desaparece como acción del monte es un hombre que era seguido por una entidad que en un primer momento era invisible, pues no se veía a nadie que hablara con él. Luego ese sujeto rebotaba en el aire y se alzaba a golpes bajo la sombra que se vislumbraba en el monte. En el diálogo entre Nancy y Celina claramente se reconoce el lugar donde se pierde y desaparece la gente, incluso se determina a un protagonista, Cacho, un hombre que casi se pierde en un hoyo. Aclaremos que cuando se hace referencia a un hueco natural donde se golpea gente y jamás se la vuelve a ver, se está hablando de la salamanca

-cuevas “subterráneas donde” se pierde la gente (Grosso, 2008)-.

Pero vayamos a un aspecto más de esta problemática: al re-narrar las desapariciones del pasado por el motivo que fuere, se prefijan las condiciones de habilitación y perdurabilidad de las mismas, proyectándolas a futuro. En otras palabras: cada vez que se cuenta cómo desaparece gente en lugares determinados (monte) o por acciones concretas (pactos), se anuncia una nueva desaparición en tanto régimen de posibilidad, por lo cual, estas significaciones míticas operan como acciones a futuro, en la medida en que las narrativas culturales son residualizadas (Williams, 2000), retomadas del pasado para instalarse, como sedimento sólido en el presente.

Los secuestros y desapariciones son sucesos que se articulan y traman en varios relatos. Si volvemos a los testimonios de la primera categoría de este capítulo, Nancy explicaba que su hermana Celina tiene miedo que se lleven a su hijo menor no bautizado, puesto que una figura masculina ya había intentado raptarlo hacia el monte sin éxito (en una reunión donde había mucha gente). Lo mismo explicaba Alicia en relación al hecho ocurrido en la casa de su suegra donde una sombra sin rostro que se perdió en el monte casi saca por la ventana a su hijo por no haberlo bautizado. La ausencia del bautismo actúa como signo habilitante para el rapto por parte de la fuerza del mal. Estas apariciones, presencias o espantos accionan porque el niño no se inició bajo el ritual del bautismo, o en otros términos, inciden para que lo haga. Es decir que mientras no se tramite el bautismo, el niño corre peligro de desaparecer.

Hicimos dos preguntas a Nancy: primero bajo qué religión están bautizados los/as hijos/as de Celina y, la segunda, quién [es] se quiere [n] llevar al niño.

“Y en la católica, ellos creen en la católica. Ella los ha bautizado a todos en la Iglesia “La Lourdes”, y a uno aquí en La Santiago Apóstol, al varón, al anteúltimo. Ya ahora no sé qué irá a hacer con este chiquito (...) ellos creen que es el diablo. Porque si no se lo bautiza, el diablo lo lleva. Y bueno, nosotros creemos eso. Mis hijos todos están bautizados”

La desaparición opera como mecanismo de legitimación del disciplinamiento y del terror. Nancy después de todo lo expresado en relación a los espantos que vio su hermana, nos terminaba de contar:

“La Celina tiene mucho miedo, ella no sabe lo que va a hacer. Mi mami le ha dicho que si ella quiere, puede venir a la casa de ella. Pero no quiere porque ya le van a dar el módulo -lingotes de cemento para construir una casa-. Pero bueno ella tiene miedo por el chiquito, que se lo lleven, porque una vez que se va para ese monte, chau. Y ella sabe decir “¿No será la salamanca? Y dicen que sienten muchas cosas, todos (...) y bueno esto la pone mal, ahora anda enferma porque le sube la presión y le ha salido un coto (una protuberancia) aquí (se toca la cabeza en la parte de atrás). Y dice ‘mami, si me pasa algo a mí, traelos a los chicos, no los dejes allá porque se lo van a llevar’ (...) y no sé cómo va a terminar esto. Nosotros decimos que si no se resuelve, se va a terminar volviendo loca, y mi mami le ha dicho que si ella se vuelve loca la va a llevar y la va a atar ahí en la planta como a los perros”. (Nancy, 39 años, Río Dulce).

Mientras terminaba su relato, se reía como un modo de desdramatizar lo que contó. Si el monte es el centro de la magia, también es el lugar de la desaparición, posiblemente porque están las salamancas (lo analizaremos en el próximo capítulo). Los miedos oscilan entre la potencial desaparición del niño que no ha sido bautizado como en la pérdida de la razón de Celina. Incluso su madre le ofreció que se fuera a vivir a su casa y así evitar el acoso de los espantos.

Los mitos operan en el presente de quien enuncia como un tropo, interpretando y guionando hechos cotidianos y al mismo tiempo recaba los ecos de episodios pasados (Isla, 2004). En esos mecanismos de creación de universos simbólicos, performan los espacios del miedo y del terror que tienen el efecto último de simbolizar la desaparición y con ella, la muerte. “El espacio de muerte tiene una prolongada y rica cultura. Es en donde la imaginación social ha situado sus imágenes metamorfoseadoras del mal y del infierno (...) con la conquista y colonización europeas, estos espacios de muerte se fusionaron en un fondo común de significadores claves ligando la cultura transformadora del conquistador con la del conquistado” (Taussig, 2012:33). El terror termina habilitando un espacio de muerte, entendido como una zona de colonización y colonizada: “es aquí donde las grandes significaciones de la muerte y del submundo extraídos de fuentes españolas, indígenas del nuevo mundo y del occidente africano, se mezclan en armonía y en conflicto en el proceso de conquista y de formación en la cultura de la conquista” (Taussig, 2012:437).

4.4 Moral sexual

*“Sobre las mujeres siempre cae una sospecha automática
en torno a su deficiencia moral. Las mujeres somos
sujetos inmorales hasta que demostremos lo contrario”*

Rita Segato

Como fue el propósito de este capítulo la categoría performatividad atraviesa todo el análisis. Tratamos de mostrar los modos en que la dimensión –que alude directamente a la moral sexual– solapada de los mitos conforma el mapa que determina las condiciones de posibilidad de los guiones culturales. Esto es así en tanto son efectos, que repetidos, conforman sentido[s] sociales y cosmovisionales. Aquí haremos especial énfasis en estos mecanismos que si bien ya han sido explicados, desarrollados y articulados con los fenómenos narrados, merecen un apartado especial. Todos estos relatos de experiencias en torno a sucesos mágicos y creencias míticas, siempre hacen referencia a algún tipo de práctica que debe ser considerada o tomada en cuenta para comprender las dinámicas de ejecución de la vida en común.

Un día de verano hablábamos con Nancy sobre bultos negros que golpeaban a la gente, aparecían en su esquina, y estaban acompañados de llantos de bebés (lo analizamos en este capítulo, página 104). Ella había terminado de trabajar en la casa de un pariente nuestro. Conversábamos de nuestra experiencia de vivir solos en La Plata, de sus cursos de repostería y peluquería, de cómo les estaba resultado la escuela a sus dos hijas, del trabajo de su hijo mayor y de su hermana Celina. Muchas veces hablamos de ella por la violencia sistemática que vive con su cónyuge. Entre esos temas de conversación contó que los/as vecinos/as hablan de bultos negros que aparecen de noche en descampados acompañados de llantos de bebés. Si bien sólo acentuamos en esta anécdota específica, pensamos que el testimonio conforma un tejido mítico-experiencial en el que los llantos de bebés también operan con las apariciones, el lamento de la llorona, o la presencia de algún/a difunto/a o algún espanto antropomorfizado en particular. La interacción de seres y los relatos son resultado tenso de mixturas y yuxtaposiciones de intelección amplias y heteróclitas.

Cuando indagamos a Nancy por qué cree que eso sucede, su mirada se tornó mucho más profunda. Su rostro borró cualquier expresión de alegría o gozo. Boca, mejillas y surcos nasogenianos se volvieron rígidos. Entonces explicó que a la mayoría de las personas les aparecen estos espantos porque hacen cosas indebidas y, en particular, eso le pasa siempre a su vecina, de quien la gran mayoría del barrio señala que “hace cosas malas”. Indicó que para su comunidad ellos entendían que estos bultos remitían a bebés (hicimos la diferencia entre feto y bebé y para Nancy, “eran todos bebés”). Asociamos dicho llanto, una esquina donde antes había una salita de primeros auxilios, y le dijimos a modo de interrogante “¿ahí se hacían abortos?”. Y su respuesta fue “no, ahí mataban bebés”.

De esto podemos señalar que siempre el relato mítico toma cuerpo en los testimonios de los/as interlocutores/as y cuenta con un contenido manifiesto que es el que se narra en la historia vivida o escuchada, en este caso, el llanto del bebé, los bultos, los lugares geográficos cotidianos determinados, ciclicidad del tiempo específica, etc. Sin embargo, como ya dijimos, también coexiste en la trama testimonial una configuración simbólica subrepticia, oculta, latente, opaca, en la que se condensan las modalidades de inteligibilidad respecto de lo social, las normas, los modos de relacionamiento y la administración de la justicia. El mito reactualizado en las palabras de los/as sujetos/as remite a un suceso que acontece en la vida en común y que de una u otra manera explica su razón de ser, el por qué de lo que acaece. Pero ese mito oscila entre lo externo y lo que va por debajo. El mito debajo de la piel cultural y por fuera de ella.

Estos eventos del orden de lo cosmológico ocurren por una determinada razón: algo de la vida cotidiana y ordinaria está siendo efectuado de manera incorrecta y necesita ser enmendado (como vimos a lo largo del capítulo, la no efectivización del bautismo, las prácticas sexo-genéricas indebidas, etc) por eso la realización de la sanción de los eventos mágicos condensados en los relatos míticos. Se rumoreaba que esa muchacha había practicado abortos, o en palabras de nuestra interlocutora, “matado bebés”, sumado a que en esa esquina antes existía una salita donde también “habían matado bebés”.

En rigor de verdad, estas urdimbres simbólicas sobre eventos míticos, aluden a concepciones morales que administran la vida en común de las personas, en este caso, de Río Dulce. Pues comunicar en el barrio que se es testigo protagónico de la escucha de llantos de bebés y bultos negros, refiere al contorno de la historia personal y privada del/a interlocutor/a. Si aparecen espantos es porque algo en la vida personal, que es comunitaria en tanto incidencia relacional (Semán, 2007), está evocando un llamado de atención. Actúa de la misma manera que la ley republicana que prohíbe el aborto: está allí vigente para mantener despierta la memoria reglamentaria impuesta. Esa significación cristalizada se vuelve un discurso de obediencia para las demás mujeres basado en la criminalización y mortificación.

La vida personal no se concibe de manera excluyente en esferas individuales como legados de la modernidad republicana. En terrenos comunitarios de los sectores populares las acciones individuales repercuten necesariamente en las prácticas de los/as demás, como ya lo indicamos. Más allá de ser o hacer lo correcto, ningún/a sujeto/a del barrio está exento/a de la acción de ese evento o espanto, pues como bien sentencia Nancy “ya veo que pase yo por ahí”. Se haya o no realizado las mismas conductas que supuestamente efectúa quien escucha o ve esos espantos, los/as demás tienen miedo de transitar esa esquina. Es en ese acto regulador de una acción donde cobra un sentido performático el mito en tanto relato popular, porque decir es hacer, y hacer es crear realidad, efectuar (Taylor 2011 et al.; De Santo, 2015), ejecutar y transformar. En términos de Judith Butler, la performatividad deviene en “una expectativa que termina produciendo el mismo fenómeno que anticipa” (Butler, 2001: 15).

En el enmarcado y funcionamiento de esos guiones culturales anida el valor performativo de los relatos, pues el relato constituye el lenguaje y éste posee un potencial performativo. Tal como propone Austin (1962) performativo alude o se relaciona con lo realizativo en la medida en que la performatividad es la facultad del lenguaje para producir una acción (Aguilar, 2007). Luego Jacques Derrida (1972) lo reelaborará desde el posestructuralismo aludiendo a una “capacidad que adquiere fuerza normativa en la cita, la re-iteración, que no sólo reproduce sino también inventa. Esto le permite no solo formatear sino también ‘producir’ relacionamente los cuerpos, las identidades y las memorias, en definitiva construir la ‘realidad’ accionando en, sobre y con ella” (Barrios, 2015: 50).

Performatividad alude al efecto pragmático de los discursos, en este caso, de los relatos míticos que conforman las experiencias. Es producto y resultado de prácticas y normas regulatorias que inciden en las tramas de las significaciones. Por lo tanto, instaurar en el decir y en los actos de nombrar qué lugares están habilitados para transitar, cuáles son las acciones permitidas o prohibidas para ser presa de la aparición de estos eventos, qué es lo correcto, qué es lo sancionable, es la función de estas tramas significativas, que en la medida de su repetición, y uso pragmático, crean efectos de sentidos.

Veamos otro ejemplo. El jueves 2 de enero del 2014 alrededor de las 16 hs. hubo un tornado que arrasó Santiago del Estero y La Banda. Provocó muchos destrozos a nivel de infraestructura. A los cinco

días de haber ocurrido el siniestro, en una charla informal, Nancy cuenta que una de sus vecinas/as había visto la cola del tornado desde el marco de la puerta de su hogar dado que siempre tiene miedo que “embolse la casa” –que el viento entre en la estructura de la construcción y la derrumbe-. Lo central es que ellos/as sostenían que muy arriba del tornado, había un hombre vestido de blanco muy alto, dado que se lo podía ver “clarito desde abajo”. Los/as vecinos/as no le habían sacado fotos porque tenían miedo. Una vez que se terminó el fenómeno, la mayoría de las personas cercanas comentaban que habían visto a este hombre. Ellos/as afirmaban que él controlaba de alguna manera al tornado.

Luego de narrar esto, Nancy recordaba que días anteriores ella había visto cómo pequeños remolinos se bajan, casi tocaban el techo y volvían a subir y comentó que le dijo a su marido: “Mirá, esos son remolinos que pueden bajar en cualquier momento”.

“Ellos piensan que el que ha hecho el remolino es un macumba, que ése quería hacer pedazo a todo, las casas y a todos (...) dicen que hay un hombre que hace cosas para el mal. Y ahí lo retaban al hombre ‘hijo de puta vos has sido quien ha hecho todo esto’. Había una atrevida que le decía cosas, y él ni afuera estaba” (Nancy, 39 años, Río Dulce)

Podemos relacionar al acusado con la figura del estudiante de magia, su rol en la comunidad y los sincretismos respecto del practicante de umbanda (cultos afrobrasileños)²⁵. Nos detendremos en esto más adelante. Al hacer foco en la trama subrepticia y al indagar los porqués de los sucesos, la interlocutora se explayó:

“Sí, porque dice que estas cosas -los desastres naturales- son este hombrequito hace entrar a su casa a changos machaos (ebrios) y que siempre anda desnudo adentro (...) es medio raro, así, maricón, que se viste de mujer, travesti ¿qué? así”

Además de ser el responsable de haber generado, dominado y controlado el tornado que azotó el barrio, es quien promueve y protagoniza situaciones íntimas que representan un malestar o agravio a la comunidad. O dicho de otro modo, como ejecutante de prácticas que simbolizan una afrenta a la sociedad -en clave de moral [hetero]sexual-, ocasiona estos desastres naturales que repercuten en la vida en común. Sus acciones inciden directa y relacionamente en la escena comunitaria.

En primera instancia los eventos extraños y [sobre] naturales tienen un responsable directo. Como generalmente sucede en la conformación simbólica de los/as protagonistas del desastre: su espacio de representación está dado por la dualidad de ser víctima y victimario/a, culpable y responsable. Además, los supuestos y dudosos encuentros entre este sujeto y otros varones en situación de ebriedad, remiten a prácticas homosexuales, que claramente son sancionadas en tanto son el origen de un evento catastrófico, como en el caso narrado: un tornado. Según Nancy,

25. En Río Dulce es común relacionar a los estudiantes de magia salamanqueros con los practicantes de la religión umbanda. Los llaman “malignos”. Lo veremos en el próximo capítulo.

sus vecinos/as indican que además es un hombre que permanece desnudo en su casa y la desnudez aparece así como signo inmoral o por lo menos poco común.

En una segunda instancia puede observarse un claro mecanismo de la moral sexual²⁶ operando las tramas simbólicas en los testimonios. Las representaciones hegemónicas en torno a las sexualidades se basan en tres grandes enunciados: los sexos son solo dos: masculino y femenino, las relaciones sexuales tienen como fin la procreación y la familia es una unidad natural (Maffía, 2008:7). En esas premisas se sustenta la moral sexual, que en tanto dispositivo disciplinante se basa en una heterosexualidad obligatoria (Butler, 2007) para hombres y mujeres en la cual toda práctica y acción que atente contra ese principio debe ser sancionada. Esta moral también se erige en un principio de complementariedad entre varones y mujeres, entendido como binarismo sexual, pero en cuyo axioma regulador, el ejercicio de la sexualidad -en términos de construcción sociohistórica- de los varones goza de privilegios y libertades y se estructura en una clave patriarcal, esto es, de diferencias jerarquizadas en una lógica sexo-genérica.

Tener privilegios también es cumplir con obligaciones y mantenerlos, es lo que podríamos señalar como las potencias de la virilidad (Segato, 2010b), tener muchas mujeres alrededor, mantener el honor a costa de una heterosexualidad evidente, compulsiva y obligatoria, cuyo fin es proveer, preñar y proteger (Gilmore, 1994). Por lo tanto, la práctica homosexual es una afrenta a ese mandato que configura una masculinidad dominante o hegemónica (Connell, 1997). Es atentar contra los privilegios y poner en jaque a todos aquellos sujetos que sí cumplen con la obligación de resguardar la masculinidad como posición privilegiada, pues al ser una prerrogativa que se alcanza, siempre puede perderse. Por lo tanto, la homosexualidad es la amenaza al mantenimiento de estas prebendas y por ello debe ser sancionada.

En palabras de Judith Butler “la matriz cultural –mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género- exige que algunos tipos de identidades no puedan existir: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género” (2007: 72), por ello la homosexualidad para una perspectiva de la moral heterosexual pertenece el terreno del tabú y de la sanción permanente, porque “la reglamentación binaria de la sexualidad elimina la multiplicidad subversiva de una sexualidad que trastoca las hegemonías heterosexual, reproductiva y médico-jurídica” (Butler, 2007: 75).

Consideremos, además, que las instituciones como la religión cristiana y católica juegan un papel fundamental no solamente en la legitimación del mandato de la heterosexualidad, sino también en una sexualidad procreativa y coital “la normativa canónica religiosa del catolicismo es clara: toda sexualidad con fines no procreativos, incluso dentro del matrimonio heterosexual es pecado” (Narotzky: 1995: 51).

Por otro lado y como un aspecto más de esta moral, Nancy indicó que la muchacha que es-

26. En los siguientes capítulos se observará cómo esto se profundiza en la configuración simbólica de las brujas y de las alмамulas.

cucha los llantos de bebés y ve esos bultos negros es porque en el barrio se rumoreaba que ella había hecho cosas indebidas, como no haber cuidado sus hijos/as o haber practicado abortos. Para la moral cristiana que permea permanentemente las cosmovisiones latinoamericanas y las de Santiago del Estero en particular debido a su conformación religiosa, a sus costumbres y prácticas, el aborto es, en tanto herencia de una malla moderna y judeo-cristiana, altamente condenable porque es “el asesinato de un bebé”, el exterminio de una vida. Tal como lo explica Mallimaci respecto de los temas de debates que promovieron en su investigación sobre las creencias religiosas en diversas zonas de la Argentina, “con relación a la opinión sobre el aborto, el NOA –al igual que el NEA y Cuyo- presenta altos niveles de opinión negativa, el 26, 7 % de los encuestados considera que debe estar prohibido en todos los casos” (2013:56-57).

Indiquemos también, como lo desarrollan Vázquez Laba, Rugna y Perazzolo (2015), que la religión es una estructura que sostiene el sistema sexo-género o patriarcado. “La especificidad de los discursos religiosos es un aporte importante para comprender la resistencia a la implementación de las políticas públicas en salud sexual y reproductiva; la efectivización de los abortos legales y la persistencia de los embarazos adolescentes y la mortalidad materna por causales de aborto clandestino” (56)²⁷. Lo retomamos en clave de pensar el lugar de la religión católica, por un lado, en la constitución de las representaciones en torno a la sexualidad y el aborto y, por otro, en la conformación de políticas públicas de salud.

El aborto, o lo que representa para Nancy una matanza de bebés, es una afrenta a la cosmovisión occidentalizada que se ve sustentada en el mito de la mujer madre (Fernández, 2014), cuyo núcleo explicativo consiste en impartir como imperativo dominante y excluyente para las mujeres la práctica de la maternidad asociada al embarazo y al parto. Cuidadora, protectora, abnegada y sacrificada es su destino en la sociedad patriarcal y cualquier intento de ruptura conlleva su consecuente condena social. Además, como sostiene Rita Segato (2017), las mujeres son un sujeto moral en la medida en que son inmorales hasta que se demuestre lo contrario. Por lo tanto son el receptáculo de la duda permanente respecto de su integridad, respeto y honorabilidad.

Es para esta matriz que el aborto (para nosotros práctica revulsiva de libertad femenina sobre el cuerpo y éste como territorio de empoderamiento) significa una gran ofensa a esta cosmovisión conformada por la moral sexual moderna y judeo-cristiana. Estas lógicas de pensamiento respecto de asociar a las mujeres con la maternidad y esta última como destino inexorable, son las que finalmente constituyen las subjetividades femeninas y masculinas.

Así es como los/as sujetos/as se apropian de los relatos míticos, resignificándolos para establecer las grillas de intelección de sus prácticas cotidianas y su vida en común. Retomando ese contenido mágico manifiesto [heredado], se contextualiza en un nuevo marco de enunciación -las

27. Si bien las investigadoras trabajan la relación sexualidad y creencias religiosas indígenas con mujeres guaraníes, qom y wichis de las provincias de Salta, Formosa y Misiones, son encuadres de producción de conocimiento que abonan los planteos de esta tesis.

escenas son similares pero siempre los elementos rutinarios diferentes- para desde allí poder guionar, contornear y prescribir -a partir de los diversos signos que conforman los significantes- las condiciones de posibilidad y factibilidad de las acciones comunitarias legítimas y prohibidas. En otras palabras, son los mitos los enunciados que se re-significan y re-utilizan en lo cotidiano para poder explicar y entender qué es lo permitido y qué es lo prohibido en la vida en común.

Por otro lado, estas posiciones subjetivas atraviesan las tramas simbólicas de los/as sujetos/as y desde allí se enuncian los procesos de investidura de sentido de los fenómenos mágicos y figuras míticas como los estudiantes de magia y las brujas. Esto lo veremos en el próximo capítulo.

Capítulo 5. Estudiantes de magia y brujas: entre salamancas, pactos y curanderismo en clave sexo-genérica

*“Porque era un hombre que estudiaba...
que se convierte en cosas. Y le pegaba a la gente
cuando pasaban así por el monte”*

Horacio, Río Dulce

*“Es común que cuando se pregunta
por alguna historia de salamancas
en historias rurales, de norte a sur
y de este a oeste en la Mesopotamia santiagueña,
después de haber negado saber nada,
los lugareños relaten varias historias y señalen
lugares próximos donde todavía
está una antigua o donde hace
poco se ha empezado a escuchar”*

José Luis Grosso

En este capítulo buscamos describir y comprender las significaciones sociales en torno a los estudiantes de la salamanca y a las brujas santiagueñas respecto de su rol, sus características, sus particularidades y su incidencia en la comunidad, a fin de indagar los componentes identitarios con los que se los/as inviste de sentido. Para ello se reconstruyen las tramas simbólicas que los mitos populares habilitan en las experiencias de los/as sujetos/as respecto de procesos, aspectos y hechos de la vida cotidiana como el trinomio salud-enfermedad-curación y el daño [maleficio] como elementos de una práctica mágica. También se indagan las grillas de inteligibilidad en torno a la fortuna, el amor, el bien y el mal en clave mágico-religiosa. Esto es así porque los estudiantes y las brujas -también entendidos/as como curanderos/as- inciden directamente en los modos de comprensión de estos aspectos.

Siempre en articulación dialógica con los juicios por hechicería en Tuama²⁸, buscamos rastrear elementos de continuidad de estas matrices coloniales y su expresión en símbolos diversos. Como veremos, estos operan de forma permanente en los modos de simbolización de las prácti-

28. Tuama fue pueblo de indios de Santiago del Estero en el que se llevaron a cabo juicios por hechicería en el siglo XVIII.

cas cotidianas de los/as interlocutores/as que habitan los suelos santiagueños. Cabe mencionar que en un diálogo continuado con lo ya trabajado, se reconocen como fundamentales las matrices judeo-cristianas que dan cuerpo a las simbolizaciones mágico-religiosas y sexo genéricas.

Aquí también se procura describir las maneras de significar las experiencias populares desde los posicionamientos sexo-genéricos cuando se manifiestan en las prácticas cotidianas. Se espera reconocer los lugares genéricos que conforman los contornos subjetivos al momento de explicitar la comprensión de lo real. Por ello se verá en el capítulo una imbricación más contundente respecto de las dos dimensiones analíticas que componen esta investigación. Esto es así en tanto las relaciones sexo-genéricas operan como clave de intelección mágico-religiosa de la prescripción moral que las organiza. Lo supranatural o trascendente siempre tiene en estos mitos un origen o una resonancia sexo-genérica, por lo que su despliegue impacta directamente en la configuración y/o cambio de pautas de acción de la vida cotidiana en torno a estas materias.

El capítulo está organizado en dos partes. En la primera se trabajarán las significaciones atribuidas al monte en tanto espacio mágico -desarrollado también en el capítulo anterior- en el que los/as nativos/as indican la presencia de las salamancas. Luego de desarrollará pormenorizadamente las significaciones operantes sobre la figura del estudiante de magia, los pactos, las consecuencias de los mismos y los marcos de posibilidad.

En la segunda parte se ahondará en los sentidos en torno a la salud, enfermedad, daño y curación a través del reconocimiento que los “trabajos” [maleficios] adquieren en la dimensión mágica de la salud. La figura fundamental en este eje es el curandero o curandera (también denominada bruja). Finalmente se interpretarán los sentidos que actúan en la simbolización de las brujas como un ser mágico clave con particularidades específicas respecto de su personalidad y de las maneras de tramitar el arte del daño [hechizos] o de la curación de un mal o enfermedad.

* * *

Primera Parte

“Nadaba. Intentaba ir lo más rápido que podía. Soy más veloz en estilo crol. Pero cuando me detenía a ver si no me estaba yendo fuera del carril, una imagen de un rostro invadía el aire de la pileta y la profundidad del agua. No había lógica de unión de esos planos. Ese nexo fundido en la imagen traslúcida del hombre no tenía lógica, y sin ella mi corazón entendió que debía acelerarse y dictarle a mi cuerpo que dejara de nadar. Era la cara de un hombre con tez morena, con ojos grandes, verdes y rasgados. Boca carnosa y perfectamente contorneada. Cejas perfiladas y con mirada intimidante. “¿Qué buscas? ¿qué quieres?” decía. Era uno de los estudiantes que me habían contado, pero también se parecía al chico que atiende en la verdulería de la esquina de la casa de mi mamá. Así era como mi inconsciente se lo imaginaba. No pude dormir hasta varias horas después”

Mi sueño (nota de campo)

Las figuras de “el estudiante” y “la bruja” encarnan un rol que actúa como intermediario/a entre la magia curativa del monte, la sobrenaturaleza del mismo y el poder para hacer los maleficios e incidir en el destino de cualquier sujeto de la comunidad. Personifican y representan un nexo con la magia -en tanto arte potencialmente oscuro- y su origen: la salamanca.

Pero también estas figuras simbolizan por un lado esas significaciones que permanecen desde los procesos coloniales respecto de representaciones del bien, el mal, el Sabbat, etc, pero por otro permite grillas de entendimiento respecto de las implicancias de un pacto y su posible ruptura, el valor de la vida, la entrega de un ser querido como destino inexorable y precio necesario, el límite de lo deseable, sus modos en relación con lo material, etc. Se verán en las siguientes categorías cómo estos procesos se traman de modo sumamente complejo y situado.

5.1 Monte

Como lo indicamos en el capítulo anterior, el monte representa el espacio cotidiano y a su vez marcado por lo sagrado, lugar donde habitan los seres míticos y se encuentra la fuente de la magia en tanto cosmología que permite el acontecimiento de sucesos variados y singulares.

La primera vez que tuvimos el encuentro con el monte santiagueño fue cuando fuimos al Departamento Moreno a principios del año 2010. En realidad, ese fue el momento consciente en el que lo reconocimos en la clave reflexiva de quien investiga, porque ya habíamos ido otras veces pero de niños. La primera sensación abrumba. Si bien en Río Dulce también existe una tupida vegetación que podríamos denominar espacialmente como “monte”, el asfalto y la estructura de la urbanidad rodean el barrio, es decir, estamos a minutos de allí.

En cambio el monte del campo, del espacio rural, se configura a nuestros ojos de otra manera. Lo conforman un sinnúmero de elementos vegetales que saturan la capacidad descriptible, como las formas de las hojas, colores verdes que jamás son iguales, yuxtaposiciones, ensambles, bailes coreográficos con el viento, distintas alturas en un estándar similar, grises que se bifurcan entre los verdes y colores marrones y entintan los caminos. Son imágenes en cuya constitución lo similar y lo diferente se funden en una torsión difícil de enunciar con palabras, pues a ese paisaje se suman los cantos de los gorriones, zorzales, reina moras, cotorras, el sonido circular de las pisadas de animales y de la caricia del viento a la vegetación. Experimentar el monte necesariamente conlleva vivir el asedio exasperante de los jejenes y sobre todo el olor a humedad imperceptible, a viento quemado, a calor sanguinario, a soledad centinela.

José Luis Grosso señala que “el monte mesopotámico santiagueño siempre fue laberíntico sin prominencias de terreno y monótono (...) ha impedido e impide sobre todo por la noche, hasta para un

conocedor encontrar señales de orientación” (Grosso, 2008:223). Es un espacio sagrado y desconocido y el escenario de lo imprevisible, de certificación de lo sobrenatural, al alcance de cualquiera.

Como explica Maricel Pelegrín “el monte contiene un corpus de creencias que le otorgan una impronta impregnada de signos con un contenido de valor simbólico y religioso. Deviene así en la construcción cultural de un territorio señalado por la manifestación de entidades consideradas con poder, voluntad y figura para interactuar con los individuos a lo largo de su ciclo vital” (Pelegrín, 2012:50).

Cada vez que volvemos al campo y caminamos con Interlocutores/as por allí, percibimos que es un espacio conocido y explorado. Pero además siempre existe la posibilidad de la emergencia de lo sobrenatural, de un ser “no terrenal” y ese repertorio constituye su cotidianidad y el vínculo con dicho espacio, tal como lo desarrollamos en el capítulo anterior. Para nuestros ojos es un lugar donde fácilmente podemos perdernos. Vegetación que abruma, verdes saturados, de diferentes intensidades que pincelan el paisaje mesopotámico. Árboles y plantas iguales pero tan distintas. Caminos que nos orientan en claves tan disímiles a los de la ciudad... en ese paisaje, La presencia de lo mágico (o de lo que sale de lo corriente) siempre cobra performatividad.

Una tarde de 2014 conversábamos entre mates y pan criollo con Nancy, Celina, Marcos (su concubino) y Norma, madre de este último. Era un día nublado de invierno, escenario más que propicio para la aparición de seres y entidades varias. En ese contexto de charla se suma el primo hermano de Marcos, un joven de 23 años, sumamente delgado, con un sombrero marrón percutido de gabardina, jeans holgados, impregnados de tierra seca y con alpargatas raídas. Sus ojos eran rasgados, negros y grandes, los cuales se insertaban en una piel morena demarcada por arrugas pronunciadas. Venía de hacer changas de albañilería. Se incorporó al paisaje conformado por el brasero, las sillas de plástico y mimbre y el cacareo de las gallinas que deambulaban famélicas y curiosas entre las piernas. Antes nos dimos las manos. Vino a nuestra mente el recuerdo de las pieles ásperas, llenas de callosidades de las manos grandes, fuertes y firmes de las personas del campo, aunque en este caso estábamos en Río Dulce. Fue Celina la que lo incentivó a que nos narrara su experiencia con las entidades del monte.

“la umita... esa a los quejidos anda. Sí, por todos lados te lo anda. Es una cabeza con pelos. Cuando lo veas le tienes que poner un cosito con agua para que te acompañe para tu casa. Y cuando te esté por aparecer algo fiero, ella al lado tuyo se va a poner. Te avisa, y después te aparece un perrito blanquito, que aparece al lado y por ahí no te deja pasar. Se mete en el camino, no te deja pasar. Eso es lo que te hace” (Ariel, 23 años, Río Dulce)

“Umita” es el diminutivo de “uma” que quiere decir cabeza en quichua. Se trata de una figura mítica que es una cabeza que rueda por las noches y se queja. Muchos relatos le asignan cualidades protectivas (Pelegrín, 2012). En las narrativas de Ariel, vemos que este ser junto, por ejemplo, con un canino blanco que señala los lugares de tránsito permitido, son entidades que marcan la ruta transitable y libre de peligros -“de algo fiero”-. Pero el monte, además de ser el epicentro de lo sobrenatural, también es un territorio a respetar:

“Como siempre salgo para el monte, me aparecen esas cosas (...) yo cazo por la carne, no lo hago por diversión porque ahí hay que respetar al monte y no ser pícaro. Para allá está la salamanca. Un día me he ido yo cerca de las 10 de la noche, iba cazando por la orilla. Y sigo caminando y al rato uno ya me seguía. Y cuando he empezado a sentir que caminaba más ligero y más al lado mío, he apagado la linterna y yo caminaba callado” (Ariel, 23 años, Río Dulce)

“Siempre se escuchan ruidos o cosas raras en el monte. Para mí es algún pícaro o un estudiante. En medio de nosotros andan esos tipos, vos no puedes saber, porque de lo bien que estás conversando puede ser tu peor enemigo” (Ernesto, 65 años, Jumial Grande)

El monte es el espacio de referencialidad de las figuras míticas. Allí anida la fuerza mágica que las mantiene vivas en los relatos de los/as sujetos/as. A diferencia de otras simbologías circulantes respecto de lo “mágico”, aquí el monte se asocia directamente con el accionar del estudiante de magia, figura emblemática y caracterizada por la picardía.

Como desarrolla Maricel Pelegrín “se desprende, entonces, la viabilidad de conceptualizar al monte enmarcado por la mesopotamia santiagueña, como un etnoterritorio al constituir un territorio cultural y representativo, donde residen grupos etnolingüísticos, identificados por su bilingüismo quichua-castellano. Los etnoterritorios se perciben como espacios animados, habitados por “entidades territoriales extra-ordinarias y poderosas”; rasgos que promueven e impulsan rituales y ofrendas propiciatorias, destinados a morigerar su potencial irritabilidad (...) se debe poner en valor a la territorialidad como un ordenador de la vida social que contribuye a construir tanto la identidad étnica como el fundamento de pertenencia a una comunidad. Todas estas evaluaciones juegan un rol destacado en el momento de comprender la heterogeneidad de entidades que se muestran dentro del monte en la posesión de atributos calificados para sacralizar el espacio (...) entidades juzgadas por las comunidades montaraces como peligrosas y temidas por su capacidad de provocar la muerte. Animales antropomorfizados, hombres zoomorfizados, suerte de bestiario representando la cosmovisión de un monte en el que naturaleza y cultura, el mundo natural y el mundo humano, lejos de disgregarse se imbrican, se contienen, se corresponden. Personas, plantas y animales se perciben con categoría de sujetos antes que como objetos” (Pelegrín, 2012: 51-53).

Aclaremos también que el monte es ese espacio que nos permitió comunicarnos de otro modo con nuestros/as interlocutores/as, quienes nos mostraban los caminos, los tipos de plantas, frutos, animales, las particularidades de las historias que allí anidan. Mientras lo [re]conocíamos, se establecían las condiciones de enunciación más propicias para un diálogo fluido.

5.2 Salamancas

*“...estas mujeres declararon bajo tormento
y confesaron participar de extraños cónclaves
en los que se aprendían el mal arte.
Lorenza y Pancha le dieron un nombre
a ese mágico espacio: lo llamaron salamanca”*

Judith Farberman

Los tiempos de ocio festivo representan un gran anhelo para los/as habitantes del campo. Principalmente las fiestas de carnaval donde se conglomeran parientes de diferentes puntos geográficos. Con el ritmo de una narración que avanza a pasos parsimoniosos, el rasgo que caracteriza las mediaciones de sentido es el anhelo de un pasado que fue mejor en ciertos aspectos. Los relatos de quienes pusieron palabra a esta investigación están atravesados por el desarraigo, pérdida y resignación. Como fuera dicho en otros pasajes de esta tesis, las migraciones hacia las ciudades centrales de la provincia o hacia Buenos Aires son prácticas que atraviesan las experiencias santiagueñas en muchos períodos históricos. Este es el caso de Elena que desde los 15 años fue a la ciudad de Santiago del Estero a trabajar como empleada doméstica porque su familia “no tenía mucho”. Una mujer que incluso a su padre lo conoció poco porque él se iba a trabajar a los obrajes. Luego ella debió probar suerte tres años en Buenos Aires “para tener sus cosas personales”. “Mis tíos me explicaban cómo tenía que hacer para volver porque no conocía nada yo. Yo trabajaba en casas de familia”.

En estos marcos de enunciación poco a poco vamos hablando con nuestros/as interlocutores/as respecto de eventualidades que constituyen sus repertorios cotidianos, que al igual que los sucesos que dan forma inteligible a los espantos, algunos de ellos se atribuyen directamente a estudiantes de magia que estudian, es decir, aprenden sus artes mágicas en la salamanca. Como si estuviese refiriéndose a nuestra experiencia de campo, Grosso narra con exactitud la aproximación que siempre tuvimos con estas temáticas al momento de la indagación en los encuentros. Cada vez que preguntábamos sobre los tópicos de esta investigación, lo primero que ocurría con la gran mayoría de los/as sujetos/as, es la aparición de una respuesta taxativa “no, no sé nada”. Claramente después comenzaba a fluir el relato de las experiencias en relación a lo indagado. Pero esto ocurre por fuera de la situación formal de entrevista y principalmente, cuando ellos/as tienen el deseo de hablar de eso.

En diferentes pasajes de esta tesis se ha dicho lo que representa la salamanca. En palabras de nuestros/as colaboradores/as es:

“Mi papi siempre nos contaba y hasta ahora por ahí dice que tiene un amigo, que un pozo, dentro de un pozo hay una salamanca que tocan el bombo y la guitarra... antes se sentía, ahora ya no tanto. Yo no creía, pensaba que eran cosas de mi papi para hacernos tener miedo, pero de grande he sentido una vez que me iba a Cartavio²⁹ a la nohecita, como una música que venía de todos lados y de ningún lado te voy a decir. Y bueno, era la salamanca, pero yo hace mucho que no siento” (Elena, 43 años, Jumial Grande)

Por otro lado, una tarde de enero estábamos en Río Dulce y nos decían:

Nancy: Siempre decían que a la orilla del río había una planta grande y ese era un hoyo, que para ciertos meses se sentía música, se escuchaba como tambores... y era la salamanca...

Celina: para allá, es para allá y se pierde la gente (señala para un camino cercano). Ahí se ha perdido una vez Cacho, un hombre grande ya.

Nancy: y eso dice que es verdad porque ahí los llevan haciéndolos golpear, hasta ese hoyo, y ahí lo pierden a las personas y nunca más vuelven a salir de ahí.

Celina: por eso nadie se quiere meter por ahí. Y hay días que se sienten bombos, que se siente como si fuera San Gil³⁰.

Amalia es una de nuestras interlocutoras clave porque encarna un lugar de respecto destacable en la comunidad de Jumial Grande. Prácticamente todos/as los/as entrevistados/as indicaron que debíamos tener una charla con ella no sólo por su memoria privilegiada, sino porque además tenía muchas anécdotas que según ellos/as, nos interesarían. Dialogábamos respecto de los “estudiantes” y nos contestaba lo siguiente:

“Sí. Estudiantes y brujas. Ellos se van al monte y estudian allá, se presentan al diablo y ahí supuestamente dicen que está el diablo, el lampalagua (víbora), sapos. Dicen que ellos entran en un hoyo. Y por la orilla te pican. Y por donde está el diablo están los hoyos” (Amalia, 53 años, Jumial Grande)

“A la salamanca se la conoce principalmente como el punto de reunión donde todo lo mágico y lo espiritual tanto de la magia negra como la blanca. Es donde se reúne la gente que practica esto y también las criaturas sobrenaturales que viven en el interior, como por ejemplo los duendes, las hadas o cosas así; o sea, es un punto de conversión o ¿cómo sería?, me refiero a que convergen, un punto de convergión donde todo esto se junta pero que obviamente sólo una persona que lo practica o que sabe sobre eso va a saber dónde se ubica el lugar porque no cualquiera puede llegar hasta ahí, por lo que tengo entendido” (Darío, 25 años, Santiago del Estero)

29. Localidad cercana a Jumial Grande.

30. Festividad popular que se celebra en honor a San Gil, en el mes de septiembre todos los años en la localidad de Sacha Pozo, departamento Banda en Santiago del Estero.

Luego le preguntamos por la relación entre el monte y la salamanca y decía:

“Por supuesto que van de la mano porque el monte es el lugar, por decirlo de algún modo, más espiritual que puede haber en un lugar porque la salamanca no va a estar en el medio de una ciudad, no va a estar ahí. Siempre tiene que estar en un lugar recóndito, apartado, alejado de la sociedad y de todo lo que no tenga que ver con lo espiritual y con la energía de la misma naturaleza porque la salamanca se basa en eso. Aparte no es que la salamanca está ubicada en una parte específica del monte, yo lo veo más como algo que se revela a aquellas personas que quieren ir ahí o que “merezcan” por así decirlo llegar hasta ese lugar. Es como otra dimensión dentro de la nuestra, yo creo más en eso” (Darío, 25 años, Santiago del Estero)

“Dice que está la salamanca, dice que está un boyacán (árbol) bien alto y dicen que ahí espantan a mucha gente de la zona. A mí ahí me han espantado de muchísimas maneras. Es la parte donde la gente estudia. La salamanca se llama donde la gente quiere estudiar magia negra. Ahí está el diablo en esa parte. Ahí dice que siempre saben ver leones o carne cortada ahí arriba. O cuando lo quieres tocar dice que agarra y se cae y pasas al lado y se levanta. Ahí hay un hoyo y dice que ahí está. Yo conozco muchísimas personas que han estudiado la magia negra. Yo creo que si digo quiero estudiar para ser bruja no sé cómo será ahí. Dicen que hay un pozo que está en el monte y te aparece. Mi tío dice que una vez él había ido a cazar guasuncha cerca de un paraje “El Milagro” se llama y que ha visto a una señora que dice que estudiaba y cuando vuelve de cazar pasa por la orilla de su casa y dice que la ha encontrado a ella bien desnuda, del todo y ahí dice que ella sabía estudiar la magia negra. Y dicen que vienen bichos la lampalagua que te pasan por al lado del cuerpo y vos te tienes que aguantar todo eso. Y para tener tu título digamos tienes que entregar a la persona que más quieres” (Natalia, 22 años, Jumial Grande).

“Y una vuelta vamos a buscar una mula que se había perdido. Vemos un sapo lo queríamos matar, porque yo a los sapos los detesto, y cuando hemos visto un sapo así grande, grande lo hemos empezado a ladrillar (tirar piedras), y el sapo, a medida que lo íbamos ladrillando se iba creciendo, y ha quedado grande y nosotros hemos salido disparando, y nos han dicho que era el diablo porque por esta parte antes estaba la salamanca, que ahí estudiaban la gente de la zona. Y dice que de la Salamanca se escucha música, y nosotros hemos escuchado para ahí para esa parte. Ese lugar se llama ‘La Marta’, una estancia. Ahí han espantado mucho a mis hermanos, ellos han escuchado, y muchas personas han vivido cosas porque dicen que ahí han estudiado muchas personas. Después cuando hemos vuelto no había nada... (...) salamanca se llama a la gente que quiere estudiar la magia negra, y por esa zona siempre se sabe ver carne colgada de arriba...y ahí hay un hoyo, yo conozco muchísimas personas que han estudiado la magia negra” (Beatriz, 24 años, Jumial Grande)

Otra característica fundamental de las salamancas es su relación directa con elementos de la naturaleza como árboles imponentes, cuevas u “hoyos”, tal como lo expresan los/as interlocutores/as. Ahora bien, la figura del pozo es fundamental para comprender la salamanca. Si bien José Luis Grosso (2008) afirma que son “subterráneas”, como lo recalca Pelegrín (2012) y lo expresan los/as interlocutores/as, no lo son tanto. Es decir, son lugares del orden de lo mágico que se les manifiesta a quien pida el llamado. Los/as informantes cuentan que simplemente “emergen” junto con un arco de elementos y entidades que determinan el proceso ritual, como los reptiles

mencionados, más los sonos de la tradición folklórica musical santiagueña, es decir, esta música -“envolvente”- deviene en un elemento característico. Es un símbolo clave que conforma el repertorio de lo posible y signo que alerta sobre su existencia. Allí los/as artistas de diferentes disciplinas llevan a cabo sus solicitudes para alcanzar algún don, como tocar un instrumento, cautivar al público mediante un carisma irresistible, o adquirir las destrezas necesarias para algún baile. Volveremos más adelante sobre esto.

Principalmente la salamanca es un lugar de convergencia por un lado de los seres mágicos que componen el cuadro simbólico de las representaciones de lo trascendente -y en ese anverso actúa lo religioso-, pero por otro, de quienes desean aprender las artes mágicas, negras o blancas, con el diablo. Carolina Saganías describe que uno de los signos manifiestos y subyacentes operantes en el mito-ritual de la salamanca es la concepción de ese lugar como un círculo, símbolo religioso más poderoso de la historia de la humanidad. Además, “como una escuela o espacio iniciático a donde se acude en busca de un saber muy valorado puesto que implica el dominio de lo máspreciado para un nativo de esta tierra, hombre o mujer: su arte y su cultura (música, danza, destrezas varias y medicina popular) y por lo tanto su fuente de poder” (2003:7).

Otro rasgo distintivo y clave tiene que ver con el factor de la posible pérdida o desaparición del/a sujeto/a. Vimos en el capítulo anterior que la misma es un hecho posible en las tramas simbólicas en torno a lo acontecible, pero atribuible al efecto mágico-performático de la cosmovisión del monte. Justamente uno de los mitos fácilmente asociados a la desaparición de personas de la comunidad es la salamanca. Estos eventos son consecuencia directa del accionar, en este caso del Zupay -diablo- para conminar, amedrentar, prohibir, sancionar o ajusticiar.

Otra de las características centrales de este mito es lo que Judith Farberman explica como pluricentenariedad (2005, 2010). Es decir, existen rasgos del mismo que coexisten y perduran en los siglos, en el marco de los diferentes avatares y procesos de configuración cultural, en cuyas lógicas lo residual, emergente y dominante (Williams, 2000) conviven tensamente en las simbologías de intelección popular.

Muchas reas en los Juicios realizados en Tuama (pueblo de indios) entre 1715 y 1760 le dieron el nombre salamanca al lugar mágico en el que se reunían a aprender el mal arte: “los discursos que emitieron mientras las torturaban están plagados de motivos demonológicos europeos que, en cualquier caso, no ocultan completamente la persistencia de rituales y prácticas colectivas ligadas al ciclo de la recolección que hundían sus raíces en el mundo religioso y simbólico prehispánico” (Farberman, 2005: 110). Si intentáramos hilar todos los mínimos rasgos que nos pudieran ayudar a urdir la trama de persistencias coloniales en las escenas actuales para reconocer las lógicas de operacionalización de las multitemporalidades coexistentes, sería un camino infinito.

Por ejemplo, la alusión en torno a las alimañas o los reptiles que hace Amalia, constituye las simbologías de las salamancas mestizas y coloniales y se arraigan en las salamancas populares. Incluso, relatos de la Encuesta Nacional de Folklore del siglo XX y más lejos los testimonios de las acusadas de hechicería en los pueblos de indios del Tucumán colonial de mediados del siglo

XVIII, presentan los mismos elementos simbólicos respecto del valor mágico de los reptiles. Como sostienen los/as autores/as mencionados/as y Casanova Guarda (1994), los reptiles son signos demonizados por las matrices cristianas y católicas cuyo significado se condensa en las representaciones salamanqueras, las cuales perduran hasta la actualidad.

A modo ilustrativo: Natalia cuenta que la mujer aprendiza de la salamanca que su tío percibe, se presentaba desnuda en su práctica a “estudiar”, es decir, la desnudez remite a rasgos típicos del modelo del Sabbat europeo. En palabras de Farberman: “dos cuestiones destacan a las salamancas de Santiago: la pluricentenaria perduración de la creencia hasta nuestros días y su configuración mestiza” (2005: 23). En este mismo sentido la socióloga Carolina Saganías (2003) recalca que el imaginario mágico de la salamanca constituye el ejemplo más pragmático respecto del traslado y resignificación de creencias de la Europa medieval del siglo XV.

Interlocutores de Jumial Grande, Moreno y Río Dulce también hicieron referencia a las ofensas que deben hacerse a las figuras de la cosmología popular judeo-cristiana, como a santos diversos o la virgen María, al momento de ingresar a la salamanca. Símbolos de esta matriz intervienen en los modos de estereotipar el proceso ritual salamanquero, pues el acto de afrenta visibiliza las referencias icónicas de la religión católica, formando parte del repertorio necesario para el ingreso a la salamanca, requisito clave de las salamancas coloniales y las actuales. Es por ello que sostenemos que esos remanentes que contornean la dimensión sagrada dialogan y constituyen las matrices pluricentenarias que indicamos. Si bien nuestra intención no es reconstruir en clave histórica los procesos de mestizaje, como resultado epocal de los devenires coloniales, sí nos interesa resituar estos relatos como simbolizaciones inteligibles a la luz de tramas más amplias y opacas.

5.3 Los estudiantes

*“Son gentes que parecen ser humanos
Pero por dentro no tienen nada”*

Ernesto, Jumial Grande

Nancy, nuestra interlocutora clave, mide aproximadamente un metro setenta. Tiene los cabellos teñidos de color castaño cobrizo, sus ojos son pequeños y marrones y no pocas veces quedan absortos ante los relatos que suelta su boca. Es de contextura corporal grande, posee una voz grave y caderas anchas. Usa calzas oscuras y remeras holgadas de algodón de diversos colores. Se ríe muy a menudo con nosotros y después que lo hace pasa su mano derecha por la nariz y boca a modo de fricción en un sentido vertical, como si quisiese limpiarse algo del rostro. Es

como un tic y siempre lo acompaña con la frase “así que...”. En enero de 2015 estábamos en la plaza Belgrano de la ciudad de La Banda, eran casi las 20 hs. y ella había terminado de trabajar. Nos acomodamos en un banco de madera bien en el centro del lugar mientras tomábamos jugo de frutas de un envase de cartón. Niños jugaban a la pelota muy cerca nuestro y sus gritos musicalizaban el ambiente. Ella entrelazaba sus dedos repletos de anillos formando una pirámide con sus antebrazos, cuyo sostén estaba conformado por las piernas cruzadas a lo Buda. El calor era agobiante y casi no podíamos respirar. Decía que en Río Dulce es común pensar que algunos factores de “rareza” tengan su origen en prácticas de estudiantes magia. Le preguntamos si en su barrio existe alguno.

“Había un hombre, Papilo le decían, con pelo largo blanco, con todo santos, con un libro blanco, y decía mi papi que nunca tienes que mirar para el monte, dice que estaba desnudo ahí. Había plantas tupidas, siempre hacía trabajos desnudo y libros. Nunca lo hemos vuelto a ver más, se encerró en su casa y nunca más ha salido. Él a mi hermano, cuando iba machado con mi cuñado veían un cajón de muerto y se veía la cara de Papilo que no les dejaba cruzar. Él es como que ha sido una puerta para que entren más cosas. En mi barrio dicen que quedan las cosas que él hacía. Muchos habían visto que él las cosas que tenía las enterraba. Me acuerdo que él nunca conversaba. Nunca lo ibas a ver de día, siempre en la pieza de él, jamás salía, jamás se dejaba ver. Esto habrá sido hace más de 20 años. Mirá el tiempo y siguen apareciendo cosas” (Nancy, 39 años, Río Dulce).

“Son malignos, personas que estudian con el diablo y de ahí ya saben hacer trabajos, travesuras. De todo” (Celina, 36 años, Río Dulce)

“Cuando ellos estudian no estudian en la casa, van a estudiar en el monte. Ahí se juntan con el demonio, ahí practican con el demonio. Nada que fuera que así como estamos nosotros, ellos se desnudan. Y se sientan en el altar. Y siempre hora de siesta o noche” (Amalia, 53 años, Jumial Grande)

“Sí, los estudiantes les dicen a las personas que practican magia negra, ocultismo o realizan rituales relacionados con el diablo y cosas así. La gente del interior les dice practicantes a los brujos y brujas principalmente, es una forma más de decirle brujo o bruja a las personas que practican magia negra. Algunos son personas comunes y corrientes, o sea, vos los vas a ver y no vas a pensar que practican cosas como esas, no tienen apariencia de haber dicho: ‘wow!, han hecho un trato importante y hoy día han avanzado en todo sentido’; quizás se solucionaron algunos problemas de su vida cotidiana o lo hacen ya por fanatismo, no lo sé la verdad (...) pero hay otros casos que sí, gracias a eso quizás han avanzado mucho en el sentido social y están en una buena posición hoy día ellos o ellas, sus hijos y no sé si habrá sido directamente por eso pero han habido muchas historias en las que se dijo que ha sido gracias a eso o a través de curanderos o a través de gente que practica o ellos mismos han practicado. Incluso hay un par de personitas ahí en el pueblo³¹ que se dice de forma segura que practican eso y ya todo el mundo sabe o se conocen y a veces en broma se los nombra diciendo: ‘tal persona te hará esto’ o ‘¡ah!, tenía que ser esa, la practicante’ o cosas así pero sí, hay muchos casos” (Darío, 25 años, Santiago del Estero)

31. Localidad de Medellín, Departamento de Atamisqui.

Como lo muestran estos testimonios, estudiantes de magia, hechiceros, escueleros, practicantes, salamanqueros, son algunas de las denominaciones que recibe esta figura comunitaria controversial. Judith Farberman (2005) sostiene que son los que aproximadamente 200 años atrás eran denominados hechiceros.

Son personas con una gran presencia en la comunidad en múltiples aspectos. De la totalidad de interlocutores/as con quienes pudimos dialogar, la mayoría coincide en que son personas que estudian las artes mágicas en la salamanca y con el diablo. Retomando los aportes de la socióloga Hebe Vessuri, indicados en el capítulo 2, ella entiende a los estudiantes como nuevas formaciones simbólicas y comunitarias a quienes se les atribuyen la ejecución de un accidente común: sustos, golpes “picardías”. Para ella estas creencias son instrumentales en tanto los/as miembros/as de la comunidad las usan para alcanzar fines particulares (Vessuri, 1970).

Cabe indicar que lo que para la investigadora puede resultar novedoso hay que contextualizarlo dado que el texto fue pensado hace casi 50 años. Como se verá a lo largo del capítulo, los estudiantes de magia no son solamente sujetos “pícaros” con roles menores en el marco colectivo, sino que junto con la bruja, ocupan un lugar preponderante en la comunidad. Encarnar al sujeto/a pactante, es decir que efectúa un acuerdo con el diablo, se ensambla con alguien que tiene los conocimientos para curar o dañar a los/as actores sociales del monte. Allí aparece la diada curación/daño como elementos de un proceso mágico-religioso que se sustenta en una lógica construida por la cultura respecto de la salud y la enfermedad sacralizada y mágica. Posee la capacidad de incidir en el destino de los/as demás, incluso por ejemplo al poder avizorar los caminos de la fortuna, también cumple el rol de comprender los andamiajes de la providencia, ocupando un lugar de poder a nivel comunitario.

Otro modo de denominar a los estudiantes es el término “maligno”, relacionado directamente con la persona ejecutante de la maldad o malignidad. Como dice Celina, hacen “trabajos” es decir maleficios, males y además los caracteriza la picardía, punto de coincidencia con las descripciones de Hebe Vessuri. Todo lo oscuro y su abyección se condesan en esa malignidad, pues como también nos dijeron los/as interlocutores de Río Dulce en una ocasión: “son capaces de todo, de las peores cosas”.

Un testimonio sumamente ilustrativo es el de Darío. Para él son sujetos femeninos o masculinos, brujos o brujas que practican la magia negra. En este caso la magia se hace, se ejecuta. Destaca algo que queremos poner en tensión; para él son personas comunes y corrientes en tanto no hay rasgos diferenciadores en torno a su estatus, poder, saber o acción respecto de los/as demás sujetos/as del barrio. No obstante, después de un tiempo realizan algún acto, comienzan a manifestar algún talento, o comportamiento distinto y eso pasa a operar como signo diferencial, como por ejemplo un ascenso social repentino, acto leído por los/as demás dentro de una lógica de la extrañeza. Inclusive algunos/as sujetos/as empiezan a actuar de manera diferente repentinamente, como el primo de Beatriz -llegaremos oportunamente a ese testimonio-. Pero queremos destacar que ese enclave diferenciador operó no pocas veces respecto de los/as pactantes.

Por otro lado, los mismos rasgos coloniales y judeo-cristianos que se atribuyen a la salamanca, en tanto la escuela del estudiante, también la describen. Nancy mencionó a “Papilo” en varias ocasiones y en una de ellas lo caracterizó como un sujeto que siempre estaba desnudo en el monte y leía libros.

Como fuera explicado en otros apartados de esta tesis, Judith Farberman señala que los elementos de las salamancas actuales se relacionan directamente con los componentes de la tradición hispánica y los estereotipos del Sabbat europeo. No obstante, ella encuentra diferencias respecto de los juicios de Tuama y el relato hispánico, pues en el primer caso el objetivo era aprender “mágicamente el arte mágico” (Farberman, 2005:170), mientras que los estudiantes salamanquinos “accedían a una variante culta y libresca de la magia” (Farberman, 2005:171). Es decir, a diferencia de los espacios salamanqueros de Europa “la magia que se aprende en las salamancas del monte, como no podía ser de otro modo en una sociedad campesina e iletrada, es eminentemente práctica. Y no obstante, no cualquiera puede acceder a aquellas aulas” (Farberman, 2005:171).

Si bien compartimos el punto de vista en torno a la diferenciación de las salamancas europeas de los siglos XVI y XVII y las mestizas de Tuama del siglo XVIII, las significaciones en torno a las mismas y a los estudiantes en las salamancas actuales, los cruces y articulaciones se conciben bajo lógicas de intelección yuxtapuestas. Los escueleros, salamanqueros o practicantes de la magia son denominados estudiantes pues el rasgo diferenciador que habilita la gramática identitaria se relaciona con la acción y práctica de leer los libros de magia. Es por ello que en cierto modo comprendemos que no es casual que se utilice el término estudiante como signo denominativo y configurador de la otredad, haciendo referencia directa a la asociación de leer en clave alfabética aprendizajes de relatos orales condensados en esas líneas. Por lo tanto podemos pensar en un lugar intermedio, pues el estudiante representa una imagen letrada ya que si bien aparecen componentes prácticos de sus saberes mágicos, “sabe leer”. Es decir, opera una conjunción oblicua de estos rasgos pues coexisten una inscripción libresca y letrada en yuxtaposición con los modos de circulación y [re]producción del relato oral propios de los sectores populares.

Esto es posible porque a diferencia del momento histórico en el que transcurrían las salamancas del Sabbat y las de Tuama -desde el 1500 hasta mediados del 1700-, actualmente quedaron las huellas de los procesos de constitución civilizatoria moderna, blanca y colonial, embanderada por una educación cuyo axioma se sustentaba en el binomio civilización-barbarie. En estos marcos, poder leer el mundo en clave de lecto-escritura representa un rasgo diferencial bajo un signo civilizatorio. Además, tomemos en cuenta que los niveles de alfabetización convencional y moderna -en términos de una educación de diferentes grados de formalización- de los sectores populares es bajo respecto de otros lugares del país (INDEC, 2010) o clases sociales³². En efecto, casi todos/as los interlocutores/as sólo han alcanzado los estudios primarios incompletos. Por lo

32. Queremos decir que inscriptos en un anclaje decolonial entendemos que cualquier sujeto/a puede leer el mundo en tanto ello implica un habitar inteligible del propio lugar ocupante en él. Simplemente hacemos alusión al entramado de representaciones en diádas en torno a la lectura/no lectura, estudiante/no estudiante que operan al momento de denominar al/a otro/a, en este caso a los estudiantes de magia.

tanto no es casual el uso del sustantivo “estudiante” como denominativo de alguien que se asocia con la práctica de la lectura, y que además opere como rasgo diferencial respecto de las propias condiciones de alfabetización cuyo anclaje dialoga con la educación formal.

Farberman explica que en la versión más folklórica “la cualidad más importante que define al salamanquero es el coraje, imprescindible para atravesar pruebas tan extremas como renegar de la religión católica, soportar el contacto con animales repugnantes y ponzoñosos (ampalaguas, arañas, sapos) y sobre todo pactar con el Zupay (...) por eso el salamanquero despierta miedo y a la vez abierta admiración entre sus vecinos” (2005:171). Lo mismo indica Carolina Saganías cuando desarrolla que uno de los signos del mito-ritual de la salamanca reside en el acento puesto en la valentía, coraje y hombría en tanto cualidad “para hacer frente a los peligros de la vida mística y salvaje del monte (...) dominar el miedo es adquirir el valor de la vida (...) salir en búsqueda de la salamanca es ir por una gracia, una visión, una búsqueda esencial” (Saganías, 2003:7).

En otro orden, una de las primeras características que se le atribuye a esta figura, también mencionada en el último apartado del capítulo 4, es su ostracismo y ausencia de diálogo [intra] comunitario. Una persona callada es alguien que no se comunica de manera fluida en el barrio y cualquier atisbo de individualidad -debido al carácter relacional de estas grupalidades que implica una dinámica de vinculación más colectiva- es síntoma que merece sospecha: “aparecía poco hasta que un día no se lo vio más”

Por otro lado, Papilo era una persona de la noche, es decir, jamás se lo veía a la luz del día. Lo central del relato de Nancy es el rasgo de sujeto mediador que comienza a configurarse. Creemos que él representó una puerta para que entren más elementos, ha sido un portal que promovió la posibilidad de más sucesos extraños como resultado de un efecto expansivo, incluso muchos años después de no estar más en el barrio. Para ella dejó “trabajos” enterrados, es decir, maleficios que hasta la actualidad tienen una consecuencia mágica en el territorio.

A partir de las precisiones atribuidas a este sujeto comunitario se vislumbran, además, las inscripciones de la religiosidad popular ya mencionadas en los marcos conceptuales de esta tesis. Universos que para ciertos ordenamientos clasificatorios podrían parecer disímiles y contradictorios, pero en el repertorio de las representaciones de la religiosidad popular es siempre posible la mixtura de amalgamas diversas. Las significaciones de los/as interlocutores de Río Dulce inscriben a este sujeto que según ellos/as fue estudiante de la salamanca, en un escenario en el que la malignidad como rasgo se le es atribuido, pero paralelamente coexiste en ese arco denominativo la presencia de signos propios de un credo católico como los santos. Según Nancy él tenía en su hogar imágenes de ellos/as.

Pero a su vez la interlocutora clave indicó que Papilo tenía un libro de magia. Según lo explicó una vecina del barrio y amiga de Nancy, en el marco de una charla donde estábamos los/as tres, se trata de un libro que siempre se guarda en un pozo debajo de los árboles, principalmente del quebracho, ya que es una especie vegetal “poderosa”. Cuando se lo saca está amarrado con cadenas y sólo puede leerse de noche dado que a la luz del día es solamente un libro con

hojas en blanco, pues sus letras y contenido aparecen en la oscuridad ante los ojos de quien estudia. Estas narrativas no sólo aluden a una práctica de lecto-escritura en clave alfabética, como lo señalamos anteriormente, sino que en el marco posible de simbología mágico-religiosa, se amalgaman, mixturán, yuxtaponen y coexisten elementos que marcan justamente el rasgo diferencial de la religiosidad popular respecto de la “oficial”. Símbolos propios de un catolicismo ilustrado (Vezzosi, 2008) conviven con el libro de magia. Como lo sostiene Michael Taussig en relación al poder de la magia de palabra impresa “ha adquirido ese poder durante el ejercicio de la dominación colonial (...) como en la Biblia y el derecho” (2012: 316). Con el poder de la palabra impresa y mágica se cristaliza allí no sólo el valor a una cultura letrada, moderna y colonial, sino el significante que valoriza al sujeto que puede leer el mundo a partir de la interpretación de esa palabra escrita. Su contrapartida es la palabra oral, el relato heredado, resignificado e instalado en su modalidad performática.

Hebe Vessuri sostiene que el estudiante “utiliza libros de magia que ha comprado en la ciudad de Santiago del Estero o en Buenos Aires y que esconde de los demás porque se dice que si alguien los ve el estudiante enloquece -análoga característica que nos dijeron en el trabajo de campo-. Cualquier persona que ‘estudia’ textos de magia puede convertirse en estudiante o ‘magiquero’ (...) En contraste con la brujería, la ciencia del estudiante de magia presenta rasgos de modernidad; por ejemplo, compra sus provisiones en el almacén y come jamón, carnes enfriadas, verduras en lata, pan francés (no el pan criollo), es decir, no se alimenta con productos tradicionales sino con una dieta eminentemente asociada con la ciudad. No hace pociones con hierbas rituales, rodeado de lechuzas y criaturas diabólicas. Su ciencia deriva de libros y no está conectada con el medio circundante” (1970:13).

Respecto de la perspectiva de la socióloga, adherimos en el enfoque que contempla la utilización de ciertos signos clave, como el caso de un libro mágico en relación a la práctica de la lectura, requisito previo o dialogal para el aprendizaje de esa magia en tanto de ese modo se “estudia”. Sin embargo, disentimos con su premisa en la medida en que ubica a la brujería en un lugar contrastivo respecto de la práctica del estudiante al indicar que presenta rasgos de modernidad en no comer pan criollo, comprar provisiones en el almacén, la no posesión de hierbas para rituales, etc. Afirmamos que en todo caso los modos de puesta en articulación de los símbolos rituales que conforman los rasgos de la figura del estudiante en los contextos actuales indagados, sólo se comprenderán si se presta especial atención a la coexistencia opaca, tensa y oblicua de las temporalidades. Esto es así porque a lo largo de esta investigación vimos que, de acuerdo a la zonas geográficas y a las especificidades experienciales de los/as interlocutores/as, los modos de puesta inteligible apelaron a mixturas de signos diversos, en las que coexisten aquellos asociados a la naturaleza y el medio circundante como la lechuza, el poder de hierbas, el don curativo, y a su vez, el poder de la lectura, de un libro impreso y el resultado valorativo del mismo.

Ahora bien, estos universos de sentido son posibles de pensarse de este modo en la medida en que la religiosidad popular es una práctica creadora y positiva que alude a “la manera en que los sectores populares expresan sus apreciaciones y vivencias acerca de lo sobrenatural y el modo en que se vinculan con lo que consideran “sagrado”. Se trata de manifestaciones que surgen en el marco de procesos histórico-culturales, estrechamente relacionados con una manera de vivir, sentir y expresar la religiosidad, profundamente enraizada en las culturas populares” (Ameigeiras, 2008:19). Son fenómenos que se vinculan a la vida cotidiana -individual y colectiva- donde lo sagrado no aparece escindido de lo social. En Santiago del Estero en particular existe una gran heterogeneidad de repertorios que condensan las prácticas religiosas, conformadas por tipo de manifestaciones de espiritualidad y religiosidad de diverso orden (Vezzosi, 2008).

En lo íntimo

Los días en los que se llevan a cabo las charlas con los/as interlocutores/as están constituidos por una escena casi siempre similar en Las Unidas o en Jumial Grande. Los sonidos que impregnan el espacio pertenecen a las agudas sinfonías de la diversa gama de aves que conforma la fauna del monte. Si hay más de dos personas conversando lo hacen en torno a temáticas silvestres como las clases de chanco del monte que existen, de la pérdida de gallinas a causa de los zorros, etc. También de un modo parsimonioso narran acerca del alimento que compran para sus animales o a qué personas del lugar han visto en los diversos trayectos que hacen en lugares como Invernada Sur, Cartavio, Macha Juay.

Es fundamental destacar que hasta ahora los testimonios aludieron a la figura de un estudiante no cercano a los vínculos familiares. Pero los relatos de Beatriz, Mercedes y Natalia son ilustrativos porque ellas conocen estudiantes de su entorno más próximo.

Vayamos al primer caso:

“Una vuelta cuando éramos más chicas, mi mamá estaba embarazada de la que ahora es la shushca -la menor- que ahora tiene doce años y me acuerdo era Pisco Grande, y en esa parte hay un brujo que viene a ser papá de mis hermanos mayores y él vive cerca de ahí de esa parte y nosotros íbamos con mi mamá embarazada, llevaba una chica en brazos y yo llevaba un latón y me ha empezado a correr un coso negro por la par que era de cuero y no tenía cabeza, y mi tío era chiquito estaba temblando y lloraba ahí de miedo. Y ahí dice que espantaban en Pisco Grande y dicen que él hacía eso. Pero él nos decía que no le tengamos miedo que no nos va a hacer nada” (Natalia, 22 años, Jumial Grande)

En este caso concreto es el padre de los/as hermanos/as mayores de Natalia quien encarna la figura del estudiante, denominado por ella como “brujo”. Las mismas lógicas operaciones de

los espantos y bultos, a través de la activación de lo trasdendente en el contenido manifiesto del tropo mismo del mito, son las que tamizan las significaciones atribuidas a los estudiantes. Al igual que los eventos extraños que se perciben con los espantos, apariciones o difuntos/as, varios/as interlocutores/as adjudican dichas eventualidades a las prácticas o “picardías” de los estudiantes. Así pues las rarezas dejan de tener un carácter anónimo y junto con el ejercicio de la magia adquieren un responsable determinado.

Esto nos habilita a dialogar una vez más con Vessuri, pues ella sostiene que cualquiera en la comunidad puede ser un estudiante y que “la persona reputada como estudiante de magia gana prestigio por el ‘respeto’ y formalidad en que es tenido por sus vecinos, y se atribuye a sí mismo todos los hechos inexplicados que intrigan a la gente” (1970:15).

5.3.1 Enloquecer

Respecto del segundo caso, retomamos el relato de Beatriz, cuya historia hemos indicado en páginas anteriores:

“Tenía un primo que cuando íbamos al baile él llegaba desnudo (...) nosotros por ejemplo íbamos a las 8 de la noche de casa para un baile y él allá llegaba desnudo y a él le daba vergüenza, no quería ir. Él por ejemplo andaba bien vestido y allá llegaba sin ropa, y después cuando volvíamos recién tenía la ropa en casa (...) él estaba desnudo pero nunca se sacaba la ropa, y a parte él iba agarrado mío y de mi madre, él. Mi abuela sabía decir que él estudiaba con el diablo, y como a mí no me ha querido entregar, por eso se ha hecho así, porque a nadie ha querido entregar al que lo más quiere (...) se iba enloqueciéndose por no entregarme a mí, o a otro más quien lo quiera, o sea llevarme viva y entregarle al diablo” (Beatriz, 24 años, Las Unidas)

En una dirección complementaria relató algo similar Mercedes de Jumial Grande. Una tarde calurosa, mientras observábamos cómo alimentaba sus gallinas, narró que extrañaba ver a su tía, la esposa del hermano de su papá, pero decía que desde hace un tiempo le hacía mal verla porque estaba decaída, muy desmejorada. Ella cree que todo eso fue por la historia de su tío, quien según ella, quedó loco después de que su esposa observara, sin que él fuera realmente consciente de ello, cómo practicaba magia negra con víboras y diferentes alimañas -símbolos constitutivos de las representaciones salamanqueras -. Un día común y corriente la esposa de él volvió a su casa más temprano que de costumbre y sintió voces en un idioma desconocido, entonces se acercó para observar. Todo estaba muy oscuro y encontró a su esposo en un rincón de la casa, con velas y de espaldas a ella, sentado en el piso y rodeado de sapos, víboras y diversos insectos. Cuando esa mujer le preguntó qué es lo que estaba haciendo él le dijo que nada y le pidió que se fuera. Después de eso él dejó de dormir, comenzó a decir cosas sin sentido, a tornarse irascible y en palabras de Mercedes, “estaba

muy, muy raro". Al tiempo el hombre dejó de hablar, casi no comía y al final "ha muerto de tristeza".

La consecuencia directa de tramitar la práctica hechiceril y exponerla a los ojos del resto de los/as sujetos/as trae como resultado un pago costoso: la pérdida de la razón, expresada en acciones poco convencionales respecto de lo esperable por la sociedad. El tío de Mercedes comenzó a decir cosas sin sentido, luego dejó de comunicarse, de alimentarse y se murió en un estado que en un marco de diagnóstico más convencional moderno podría inferirse como causa de la depresión. Pero aquí no importa la razón de su deceso, sino cuáles son los modos de investimento de sentido en relación a este tipo de acontecimientos cotidianos.

Por su parte el primo de Beatriz aparecía desnudo en eventos sociales, como por ejemplo, en la concurrencia a un local bailable. Según ella él tenía vergüenza de ir de ese modo y cuando regresaban al hogar podían encontrar sus prendas de vestir allí. Lo que queda explícito de la narrativa de la entrevistada es que su primo no actuaba voluntariamente, sino que en cierto modo fue inducido por una fuerza mayor. Su locura consistía en llevar a cabo acciones no convencionales respecto de lo que se espera de un/a sujeto/a en la comunidad. Beatriz explica que él hacía esas cosas como consecuencia directa de no haber cumplido con el pacto establecido con el diablo, el precio a pagar por violar ese contrato, fue la pérdida de la razón. Es por ello que señalamos que en tal caso la locura se explica exógenamente a un proceso interno del orden del psiquismo y lo biológico, y por lo tanto a contrapelo de las lógicas de inteligibilidad de la razón moderna, las instituciones disciplinantes y la medicina hegemónica.

Además la acción de "enloquecerse" ocurre porque, según nos lo fue explicado, la magia debe aprenderse y practicarse con mucho cuidado y reserva, sabiendo siempre que el precio máximo a pagar es la vida misma o de la persona a quién más afecto se tenga. Es decir, son las condiciones de "pactabilidad" implícitas en dicho ejercicio, lo que nos obliga a pensar que uno de los requisitos para llevar a cabo este accionar es el coraje. El valor reside no sólo en enfrentar las alimañas ya mencionadas y ejecutar una afrenta sagrada a las figuras de la religión católica -ofensa a las mismas matrices de constitución identitarias-, sino también asumir el costo de la posible pérdida de la vida propia o la de algún familiar cercano y querido.

Por otro lado Facundo cuenta la historia de un cantante folklórico joven con auge a nivel local en la actualidad. Narra la historia que le contó un amigo suyo, quien forma parte del grupo folklórico de ese cantante.

"Y me cuentan que un día antes de la actuación paran en un hotel con la novia de uno de los chicos y deciden salir a buscar comida. El asunto es que él no quiere salir (el cantante en cuestión), se quiere quedar y los manda a los chicos y se iban supuestamente todos y cuando iban llegando a la puerta una novia de los chicos dice 'no, saben qué, vayan nomás uds. Voy al baño, no me esperen'. Se van los chicos, ella queda en el baño y este tipo no sabe que ella se queda en el baño. Y dice que ella cuando está por salir escucha que él habla, y le ha llamado la atención porque supuestamente no había nadie, entonces se agacha, mira por la mirilla de la puerta, por la rendija y dice que escucha que él hablaba y lo llega a ver y él miraba para arriba, hablaba como si alguien estuviera parado arriba de la cama y

hablara con él. Entonces dice que él hablaba y decía ‘escuchá, escuchá, escuchá’ y cantaba bajito y parece que la persona le contestaba y decía ‘sí, sí, pero escuchá la letra, que la estoy sacando de a poquito’. Y bueno, cantaba y después hablaba otras cosas que ella no podía distinguir, entonces ella abre la puerta y sale, él se sorprende y le pregunta si por qué no se había ido, ‘no, me he decidido quedar, pero ¿vos con quién hablas?’ ‘con nadie’, le dice él, ‘pero te he escuchado hablando con alguien’, ‘no, si estaba cantando’. Entonces después cuando vuelven los changos, entre ellos mi amigo, cenan y después la novia se queda sola con el novio y le comenta la situación y él después comenta a todos, y entonces los chicos como que reniegan y dicen ‘eh, no, no me digas otra vez [dice] este chango haciendo esto, nosotros ya le hemos dicho que deje de joder porque después no va a salir’, ‘¿de qué?’, le dice ella, les pregunta porque no estaba entendiendo y ahí le comentan que ellos creían, sabían que él andaba metido en cosas raras de brujerías y esas cosas por el tema de la música y que ya le habían dicho que deje de joder porque no iba a terminar bien, y eso de hablar solo con nadie es como un principio de la locura. Y eso es lo que se comenta de él en particular” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero capital)

Facundo cuenta detalladamente el momento en que supuestamente una mujer -novia de un músico del grupo- escucha y ve a este intérprete folklórico no sólo cantarle a alguien que ella no podía ver sino también establecer una conversación que para ella era un monólogo del cantante, pero que ella creía que él sí escuchaba respuestas. Esa acción fue comprendida como un inicio de locura, pues como indicaron los otros miembros del grupo, entre ellos el amigo de Facundo, ya le habían indicado que no hiciera “esas cosas” porque “no terminaría bien”. Lo que hace este cantante también es interpretado como un síntoma de locura debido al ejercicio mismo de haber pactado para obtener su don musical -ya volveremos sobre esto-.

Entonces, cualquier atisbo de “anormalidad” o extrañeza en las acciones rutinarias o convencionales de sujetos/as fácilmente reconocibles como “iguales” o “comunes”, encuentran sus lógicas de interpretación en las mallas simbólicas de lo mágico-religioso. Esos modos de comprensión y de puesta performática de las gramáticas identitarias, respecto de un nosotros/as-ellos/as, activan un mecanismo de diferenciación ontológica sustentado en un anverso-reverso poroso y volátil, pues atributos fácilmente reconocibles en un plano manifiesto se inhiben o mixturan con aquellos del orden de lo oculto u opaco. Es decir, todo/a sujeto/a puede devenir o adquirir características ligadas a lo mágico-religioso.

5.4 Pactos y contratos

*“En la Salamanca el Diablo cuentan que presta fortunas
pero a cambio de tu alma ¡ay! que usurero el Zupay
Salamanca no te presta lo que natura no da”*

Alfredo Ábalos, Quemando sueños

En las narrativas de los/as interlocutores/as ya se deja entrever que hay una retribución o un gesto de reciprocidad a cambio de lo que se pide si se busca estudiar con el diablo y en la salamanca. Son precios que se saldan incluso con la vida misma. Se entiende que si un pago debe efectuarse es porque algo se dio y ese acuerdo nos remite a una negociación, es decir, aprender la magia, saber hacer el mal o el bien, adquirir un don o destreza, requiere de una transacción, trámite o acuerdo. En función del campo de significación de los/as interlocutores existe un modo de denominación, una expresión nativa del término pacto que está dada por el vocablo “contrato”.

En una charla en Río Dulce realizada en el año 2015 los/as sujetos/as hablaban, como era de costumbre, de los sucesos extraños que acontecían en su cotidianidad. Se encontraban Nancy, Celina y Norma, su suegra. Por momentos se sumaba Marcos, el esposo de Celina. La charla sucedía entre mates, animales y algunos/as niños/as que jugaban.

Norma: El otro día le digo a ella y a mi hijo vayan y sigan a ese conejo que se me ha escapado y de allá venían gritando. Va Marcos (su hijo) con el rifle para matarlo porque yo le insistía, que vaya a matar y el conejito estaba arriba de la acequia, no llevaba agua, estaba seco y no sabían dónde estaba el conejito y no había rastros, no había nada. No tenía para dónde ir. Y de ahí a la noche han ido y han llegado cerca del puente alto y dice que lloraban ahí.

Celina: Encima hay unos palos así... estaba sin agua la acequia por ahí, y estaba sin agua y ahí abajo lloraban. ¡Ahí no más me he prendido del brazo de Enrique y no lo quería soltar! Ahí nomás lo he hecho dar media vuelta y lloraba y lloraba. Y cuando hemos dado la vuelta él decía ‘vamos a volver, vamos a volver’, pero se sentía que gritaban y hemos dado la vuelta. Cuando volvíamos una luz nos venía alumbrando a nosotros. ‘No te des la vuelta’ me dice él, ‘vamos nomás’.

Nancy: ¡¡Cómo disparo en ese momento yo!! (risas)

Norma: Nosotros hemos creído que algún contrato tenían aquí, porque cuando falleció mi marido eran cerca de las 12 de la noche y estaba ahí mi yerno y la lechuza lo quería pegar. Después yo he quedado solita ahí y ha venido y se ha sentado en el poste aquel y le tiro yo con un palo, y bueno, al rato ya la veo que bailaba dentro de la cocina.

L: ¿Qué cosa bailaba?

Norma: Una lechuza. Y les vuelto a tirar con otro palo y al rato llega Marcos. Y habíamos sacado la cama, estábamos con el colchón afuera, todo. Y cuando hemos salido nos estaba mirando. Ahí se levanta Marcos y le tira con un palo y se sienta en otro lado, y viene él y se

sienta al lado mío y le digo 'mirá qué pícara, no nos deja estar'. Y al rato cuando nos acostamos ella seguía y seguía mirándonos.

L: ¿Y ud. qué contrato creen que habrán tenido?

Norma: No, y no sé. Porque a él lo perseguían muy mucho los bichos...

L: ¿Y ellos persiguen cuando hay algún contrato...?

Norma: Claro, después ha nacido un ternero mal formado, por eso. Nosotros pensábamos así, pero no sé, para mí que son estudiantes, porque hay muchas travesuras.

En otra entrevista grupal también en Río Dulce hablando de eventos extraños y sobre la presencia o ausencia de miedo a uno de los interlocutores, decía lo siguiente:

L: ¿Y vos no tienes miedo cuando te aparecen todas estas cosas?

Ariel: No... cuando le tienes miedo es peor, soy del campo, qué voy a tener miedo.

Nancy: Es que eso es verdad, vos fijate cómo a doña Norma no tiene miedo y no se le aparece, y la Celina tiene miedo y siempre ve cosas.

L: Pero él no tiene miedo pero igual se le aparecen cosas.

Nancy: Pero a ella en la casa, y a él en el monte.

L: Y no será que es el monte el que tiene algo...

Ariel: Eso dice que es cuando el dueño tiene contrato con el diablo. Tienes que entregar una persona por año

Esther, también de Río Dulce, nos decía en el marco de una charla grupal:

"La Susi no sé a quién había dado. No sé a cuál pariente había dado y dice que ahora le pide el hijo, el hijo más querido, y al último si vos no quieres dar a tu preferido te lleva a vos mismo... o te puede pasar en el camino algo, a quien hace el trato con el diablo. Después tienes que dar a tu madre, a tu hermano, y después no tienes a quién dar"

De la primera charla grupal pueden comprenderse varias cuestiones. En primer lugar que la escena que se narra es sumamente cotidiana como el caso de buscar un animal que no se encuentra, pero el mismo desaparece; de a poco la figura del tropo es lo que permea los modos de poner en palabras la comprensión del evento que se experimenta, ya que opera la explicitación metafórica que la acción performativa de la magia habilita. Luego vuelven a sumarse, como en relatos del capítulo anterior, llantos o gritos sin poder comprender qué sujeto en concreto los emite. Desde esas condiciones de enunciación es que Norma habla de un "contrato". La casa donde ella vive actualmente con su hijo y nuera en Río Dulce le pertenecía a un hombre que, según los/as vecinos/as, había amasado una pequeña fortuna en poco tiempo. Si a ese elemento se suma la desaparición de animales domésticos y la aparición de un ave emblemática como la lechuza que simboliza el infortunio, o en sus palabras "yeta", no puede hablarse de otra cosa que de un contrato demoníaco o con el diablo.

Como dice Ariel cuando acontecen sucesos extraños -que alteran el curso de lo cotidiano- es un signo de tramitación de un contrato. Ese pacto que se lleva a cabo, presente en las represen-

taciones de las salamancas coloniales, implica el pago de la propia vida o de la persona a la que más afecto se tenga, como lo indica Esther, se debe entregar a quien más se quiere, incluso la propia vida del pactante, hasta que no quede nada más para dar.

Pero por otro lado, el pacto si bien es personal dado que lo realiza una sola persona -el relato folklórico sostiene que mayormente lo efectúan hombres ya que es un asunto exclusivamente masculino debido al coraje que debe poseerse- no sólo produce efectos -como símbolo de lo usurero del Zupay- a futuro en la vida privada del pactante sino que también trae consecuencias a la familia o a sus cercanos/as. Dijimos en el capítulo anterior, basados en las premisas de Pablo Semán (2007), que los modos de intelección de experiencias en los sectores populares están marcados por una dinámica relacional y no individualista. Esto es así en la medida en que las acciones que se realizan por un/a sujeto/a en particular repercuten necesariamente en la vida en común del lugar. Por ello, toda acción que un sujeto pactante ejecute en ese contrato con el diablo incidirá en una escala temporal en la vida de sus cercanos. Ariel indicó que todos los años el diablo volverá para llevarse a un ser querido del pactante.

Pero además, lo que Norma contaba se reproduce en un contexto donde narrar el “contrato” sólo se entiende cuando ese evento inviste de sentidos la cotidianidad, por ejemplo, ir a cazar conlleva comprender que las decisiones del pactante perduran en el tiempo. Podríamos decir que el efecto de la magia no se suprime con la muerte³³ del/a sujeto/a y que el mismo continúa operando en sus cercanos/as. Esto se visualiza en las formas extrañas que adquieren los sucesos rutinarios, es decir, las particulares de lo trascendente y mágico en situaciones comunes. Los resabios de un contrato se expresan en un signo exacerbado de lo cotidiano, el cual podría ser que, animales asociados a la mala suerte o infortunio se le aparezcan más seguido de lo esperado al pactante o a su círculo íntimo. Si bien la familia de Norma no había realizado el pacto, ellos/as vivían en esa casa que fue del sujeto quien lo efectuó. Podríamos decir que la acción contractual puede cederse o está relacionada con las reminiscencias mágicas del suelo, la tierra o el lugar donde fue llevada a cabo.

Volvamos a la anécdota en torno al primo de Beatriz:

“Cuando estábamos todos él se sentía alegre y mi abuela sabía decir que él pensaba que así el diablo no iba a llevar a nadie... porque él estaba atemorizado, porque a él el diablo parece que le había dicho que a mí me iba a llevar, qué se yo, y al último se lo ha ido llevando a él. Cuando estaba solo él vivía encerrado con llave, por ejemplo, nosotros no cerramos la puerta ¿has visto? para dormir, pero no, él se encerraba con llave (...) y un día domingo él ha desaparecido, él ha pegado un grito, la ha hablado a mi abuela. Y después cuando nosotros hemos venido con mi abuela a la pieza de él, él ya no estaba, y de esa vuelta ya nunca más hemos sabido de él. Mi abuela sabía decir y mi papi también que lo ha llevado el diablo, qué se yo. Porque después de esa vuelta nunca más lo hemos visto” (Beatriz, 24 años, Moreno)

33. Tengamos en cuenta, además, que la muerte no representa la finitud, sino que se concibe en una clave de circularidad donde se transmutan las formas, pero jamás se pierden las funciones y roles comunitarios.

El supuesto síntoma de alegría que él sentía cuando estaba en compañía era interpretado por Beatriz como el presagio evidente de su desaparición si quedaba solo, por lo cual, si estaban todos juntos, no nadie desaparecería. El pacto que realizó este sujeto implicaba que debía “entregar” a nuestra interlocutora dado que él sentía un gran aprecio hacia ella. De ese primo jamás se supo nada y su familia cree que se lo llevó el diablo por no haber cumplido su parte del pacto. Es decir, cuando se estudia con el diablo y se pacta, se debe entregar al ser que más aprecio se tiene, de lo contrario, el mismo diablo hace enloquecer al/a pactante o éste/a desaparece. La consecuencia puede ser cualquiera, perder salud, cordura o incluso menos de lo que ya se poseía.

Tal como lo indicamos en el capítulo anterior la desaparición de sujetos/as es un elemento presente en la matriz mítica, pues es un destino posible y opera como amenaza potencial ante el no cumplimiento de ciertas prácticas, como por ejemplo, el bautismo religioso. Consideramos que el efecto performático del mito consiste en instalar y efectivizar la idea de que cualquier sujeto/a puede adquirir el rol de pactante, y por lo tanto, pagar el precio de su propia desaparición o la de algún familiar. El mito opera como un tropo disciplinante. El primo de Beatriz, al no cumplir su parte del trato y no entregar a su prima, fue llevado por el diablo. Consideramos que el mecanismo se basa en lo que Luis Díaz Viana explica en torno a los guiones culturales que los mitos promueven en sus tramas narrativas. Los mismos se sustentan en provocar terror el cual “procede no de la certeza de que lo que cuentan haya ocurrido, sino de algo aún más escalofriante: que podría ocurrir. O peor todavía, que podría estar sucediendo” (2008:242).

Se trata de no negar las advertencias respecto de una potencial escena que podría llegar a suceder: la pérdida de la propia vida o la de un familiar si se hacen acciones indebidas. Díaz Viana remarca también que los mitos generan terror porque “formulan una posibilidad remota pero temida porque percibimos que se están produciendo las condiciones para que aquello que nos causa terror se convierta en realidad” (2008:243). Justamente es lo que acontece respecto del pacto y sus consecuencias: la locura, codicia repentina, comportamientos extraños en la personalidad, etc.

Volvamos al relato mítico de la salamanca; el pacto es un contrato que se efectúa con la figura maligna jerarquizada, en este caso el Diablo, el ente de maldad más poderoso y claramente masculino. Consideremos lógicas subyacentes que traman los eventos a los cuales se refieren. Como desarrolla el antropólogo Alejandro Isla la idea del pacto con el diablo está bien difundida en sujetos/as de diferentes lugares de América Latina y el Caribe: “los trabajadores de los latifundios ganaderos del sur de Nicaragua y el norte de Costa Rica, como aquellos empleados de la industria azucarera del Cauca (Colombia) hablan del pacto con el diablo para incrementar riqueza” (Isla, 2004: 14).

Isla, como ya lo recalcamos en el capítulo anterior, estudió el mito del perro familiar en el NOA para comprender el terror, el disciplinamiento y las desapariciones en los Ingenios de Tucumán. Sostiene que el pacto con el diablo o demoníaco atraviesa todas las versiones sobre el perro familiar, pero además, que es una cuestión de género condicionada al universo masculino (Isla, 2004: 2), estableciendo el orden jerárquico de la vincularidad que se puede lograr con la malignidad.

La premisa del “pacto” también es tratada por Michael Taussig en su trabajo en Colombia y señala que “parecía haber un acuerdo general en que la magia requería un pacto con el diablo y el empleo de libros mágicos” (2012: 313). Al respecto de la obra de Taussig “El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en América del Sur”, Isla sostiene que es un aporte que propone la transformación de las imágenes de Dios y del bien que tendrían los campesinos en el proceso de integración del proletariado en la industria azucarera colombiana, por lo tanto, aquellas creencias mutan en el diablo y en el mal, “esto es producto de un nuevo trabajo asalariado cuyas relaciones son percibidas como extrañas y peligrosas, enajenantes y enajenadas” (Isla, 2004:15). Este punto de partida nos ayuda a entender, por ejemplo, los modos de comprensión en los cuales la producción de riqueza diferente a la comunitaria comienza a ser sospechosa y resultante de un contrato maligno. Es decir, si un/a sujeto/a empieza a poseer muchos más recursos materiales que lo/as demás, o mejores productos, puede despertar suspicacias en los/as vecinos/as, como en el testimonio que se transcribe a continuación:

“Había un hombre un tal Castillo, que tenía muchos chanchos, caballos, vacas, ovejas. Mi marido trabajaba con él, cuando nuestro primer hijo que tenía 8 meses. En ese lugar había muchos pozos, de unos 25 metros de madera calzada. Y ese hombre parece que había hecho un pacto para entregar a una de las hijas y bueno desaparece una de ellas. Son varios contratos como ser, vos quieres tener muchos animales, no puedes entregar tu hija pero en tal parte te dejo la carne de mis animales para que vengas a comer. Entonces ese hombre parece que hacía así. Dice que para que vengan los chanchos él golpeaba un fierro y no querían ir los animales. Y a la noche le dejaban el agua para los animales y dice que al otro día no había nada y dice que él decía que hacía tomar a las vacas bagualas y bueno lo tomaba el demonio” (Amalia, 53 años, Jumial Grande)

Los símbolos contextualizadores siempre son los mismos: pozos, entrega de un ser querido, desaparición de esa persona, etc. Pero Amalia ofrece un elemento más de ese pacto: se puede compartir con el demonio aquello que él ayudó a conseguir. Como ella misma explica hay varios tipos de contratos. El sujeto para el cual trabajaba el marido de la interlocutora poseía muchos animales domésticos, los cuales eran ofrendados al diablo a modo de pago del pacto.

La fuerza performativa de este elemento que potencia el mito de las salamancas se plasma en el miedo que genera en tanto no es una incerteza respecto de lo que ha pasado, o de los regímenes de verosimilitud en torno a lo ocurrido. Actúa la amenaza latente de que efectivamente puede haber alguna represalia si se llegara a efectuar ese tipo acciones contractuales con la figura maligna.

5.4.1 codicia

"Lo poco es mucho y lo mucho es poco para un pobre"

Ernesto, Jumial Grande

Se explicó oportunamente que no solamente los estudiantes o las brujas son quienes pueden pactar con el diablo, sino cualquier persona que busque un don o necesite hacer un pedido de algún orden. Profundizaremos un aspecto del pacto: es la riqueza o abundancia que se alcanza de manera rápida, en relación a la economía comunitaria del lugar, la que lo explicita.

Nos pareció crucial subrayar las condiciones de enunciación de algunos relatos, para ello es ilustrativo el testimonio de Facundo, pues nos decía que en el campo es muy habitual que sucedan muchas cosas singulares. En su entrevista expresaba:

"y es muy común que lo que pasa no te las quieran contar a todas. Muchas veces he estado en el campo y es muy común que vos digas '¿qué hora es?' No sé, son las 9, 'vamos a adentro', 'pero si es temprano', 'vamos a adentro, después salimos', 'pero ¿por qué?', 'vos entrá'. Y era entrar, cerrar las ventanas, trabar las puertas y quedarse en medio de la casa una o dos horas. Y si éramos chicos no podíamos acercarnos a las ventanas, y nunca te explicaban por qué. Yo siempre hacía caso, pero ponele mi prima no, y ella de curiosa se acercaba a la ventana decía que siempre veía o sombras, o gentes, o un perro o un ha escuchado un llanto. Hay muchas cosas que pasan en el campo muy seguidas que la gente las vive como algo normal y no te las quieren contar" (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

No pocas veces algunos/as interlocutores/as dijeron que no conocían historias de sucesos extraños, pero luego dada la confianza y principalmente las condiciones de enunciación pertinentes se generan las situaciones de intercambio pertinentes. Por ejemplo el interlocutor comenzó a contar la historia de un primo de su tío.

"Y es muy común, la gente hacendada del campo, para que le vaya bien el campo, en la siembra y eso. O sea vos dueño de un campo o una hacienda, haces un pacto para que tu hacienda sea fructífera y próspera el mayor tiempo posible para que puedas enriquecerte con lo que estás sembrando o criando. El pacto consiste en entregar la vida de alguien o tu vida en el momento en que llegue tu muerte. Y vos a cambio vas a tener prosperidad y todo lo que quieras mientras estés vivo. Una vez que vos mueres el pacto se termina y la tierra va a ser totalmente infértil para todo. Y bueno siempre mi familia contaba la calidad de ganado que tenía un tío mío, tenía las mejores vacas, los mejores toros y era impresionante la fortuna que tenía y nadie en la familia se explicaba cómo hacía él para tener animales así y la historia comentaba que cada tanto el diablo visitaba la hacienda para que prospere. Después mi tío se enferma así joven, yo no lo he llegado a conocer, y todo se viene abajo, las vacas de la noche a la mañana se enferman, no las pueden salvar, se mueren, el suelo no era tan fértil y así la familia de mi tío pierde todo. Todos comentan que es parte del arreglo, del contrato" (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

“De gente de mi pueblo se ha dicho de algunos que tienen la costumbre de practicar magia negra y que gracias a esto han conseguido mejores puesto o lugares o que su familia avance. Principalmente la gente en el interior lo hace con ese motivo, para ‘prosperar’, por así decirlo, ellos o su familia indirectamente pero hay muchos casos de personas que han llegado a lugares importantes gracias a eso (...) Algunos son personas comunes y corrientes, o sea, vos los vas a ver y no vas a pensar que practican cosas como esas, no tienen apariencia de haber dicho: ‘¡wow!, han hecho un trato importante y hoy día han avanzado en todo sentido’, quizás se solucionaron algunos problemas de su vida cotidiana o lo hacen ya por fanatismo, no lo sé la verdad. Pero hay otros casos que sí, gracias a eso quizás han avanzado mucho en el sentido social y están en una buena posición hoy día ellos o ellas, sus hijos y no sé si habrá sido directamente por eso pero han habido muchas historias en las que se dijo que ha sido gracias a eso o a través de curanderos o a través de gente que practica o ellos mismos han practicado. Incluso hay un par de personitas ahí en el pueblo que se dice de forma segura que practican eso y ya todo el mundo sabe o se conocen y a veces en broma se los nombra diciendo: ‘tal persona te hará esto o ‘jah!, tenía que ser esa, la practicante’ o cosas así pero sí, hay muchos casos’ (Darío, 25 años, Santiago del Estero)

En la primera etapa de acercamiento a campo en julio de 2014 conversamos con personas de Río Dulce, entre tantos tópicos, sobre otro aspecto del estudiante del barrio: Papilo. Siempre que se habló de la figura mítica del estudiante aparecía él como referencia cercana en sus experiencias directas.

Nancy: ¿Hasta visto cuando hemos ido a sacar fotos por lado del puente? Bueno, a la vuelta vivía él (Papilo). Sabían decir que vivía tomando alcohol, salía con el machete, no habla, ni miraba, ni saludaba a nadie. Él era estudiante, él estudiaba. Era un hombre flaco y muy alto.

Celina: El hacía un cumpleaños ya aparecían muy muchas cosas en la mesa, cumpleaños con tres globitos nomás hacían, porque ellos compraban poquita comida, pero cuando vos pasabas había muy mucha comida.

L: ¿Y vos crees que la multiplicaban con magia, o con qué?

Celina: Y bueno, eso es lo que dice la gente.

Nancy: Y ahora no es lo mismo ahora que él ha fallecido.

Como lo explica Judith Farberman: “no sólo los talentosos y las brujas son sospechosos de concurrir a las salamancas: la riqueza rápida también es concebida como fruto del pacto maldito” (2010:197) en referencia a las actualizaciones y diferencias entre los relatos actuales de los mitos y aquellos propios de los juicios por hechicería o de la Encuesta Nacional de Folklore.

Esas matrices simbólicas se inscriben en contextos de valorización sumamente situados. Los núcleos de sentido que traman las prácticas sociales y la suma de sus interrelaciones (Hall, 2010) están urdidos por rasgos mágicos que no hacen alusión exclusiva a sucesos extraños sino que, un acontecimiento como la riqueza repentina de alguna familia del lugar, es comprendido en estos marcos de sentidos cosmovisionales [la cultura] como un signo de negociación con lo diabólico, demoníaco, etc.

Cuando se desea una prosperidad rápida sin ningún sacrificio representa la avaricia, y el pecado es la zona de acción de lo diabólico. Por ejemplo: Papilo cuando celebraba los cumpleaños poseía poca cantidad de globos y de comida, pero una vez comenzada la celebración se multiplicaban los elementos como por arte de magia, como una alegoría representacional similar de la multiplicación de los panes por parte de Jesús y el pueblo judío de Galilea. La diferencia sustancial es que el medio para hacerlo es diabólico y deshonesto.

Esto nos remite a los posicionamientos en torno al deseo de lo material en los sectores populares. Una tarde de enero de 2015 en Río Dulce estaban Nancy, Celina, Esther, Mirta, la madre de las tres, y unos/as niños/as del barrio. Esther es una mujer de unos 27 años y hermana (por parte de su progenitora) de Celina y Nancy. La conocíamos de haber realizado el trabajo de campo en el período 2008-2010 y de habernos encontrado en el cumpleaños de su sobrina. Es delgada, tiene cabellos claros y ondulados que se contienen en una goma elástica negra. Pómulos pronunciados, enmarcados en el color bronce de su piel. Cuerpo muy delgado. Habla con mucha celeridad. Cuesta entenderle algunas palabras. Mientras amamantaba a su bebé de unos 9 meses contaba que ella y su marido soñaban recurrentemente con el diablo. Luego la charla grupal continuó de este modo:

Esther: Mi marido sabía decir “cómo me gustaría tener un maletín con plata” y dice que le decía el diablo “dame a tu hija y yo te hago aparecer dos maletines con plata” y él dice que decía “sí” y después había dicho que no.

L: ¿Crees que si él le daba al diablo tu hija, él le iba a dar el maletín con plata?

Esther: Sí, creo que sí.

Nancy: Claro.

Celina: Ya iba a ser millonario.

L: ¿Nunca te ha ofrecido nada a vos?

Esther: No porque yo le lucho, le lucho y le digo que me deje de joder.

L: Claro pero a vos te daba órdenes...

Esther: Sí. Quería que la mate a ella, a él -hace referencia a sus hijos que estaban ahí-.

L: ¿Por qué crees que habrá querido eso?

Esther: Porque él te pide esas cosas, siempre te hace así, te pide lo que más quieres.

L: Mirá si te decía que cambies tu hijo por plata...

Esther: No... la plata no vale nada... sí vale, hace falta, pero... un hijo vale más que la plata. Para algunos sí, no les importa.

Las escenas enunciativas siempre se establecen bajo el orden de una incomodidad. Hablar de estas temáticas, aunque pareciera que representan retóricas propias de una lógica folklórica, permite vislumbrar un fastidio en los cuerpos, en sus movimientos oscilantes en el mismo lugar, en las miradas, en las formas intencionadas de desviar la charla a otra temática. El diálogo sobre tópicos relacionados con el terror, el pánico, o algún suceso que pone en peligro la integridad de quien enuncia, se torna furtivo.

El deseo de una fortuna en el relato específico de Esther se relaciona directamente con la adquisición monetaria y no, por ejemplo, con la posesión de la mejor siembra o ganado. El acto mismo de querer “tener más de lo que el pobre puede desear o merecer”, es el requisito mínimo

para ponerse en contacto con el demonio, por lo cual, anhelar una fortuna es cosa del demonio. Desear la riqueza sin un esfuerzo que la amerite es el signo de conexión que habilita la conversación con él y su futura intervención.

No es casual que sea la matriz mágico-religiosa el enclave a partir del cual se regule este tipo de deseos que conforman las condiciones de posibilidad de los proyectos de vida. Como ya fuera desarrollado, es el patrón judeo-cristiano el que opera en dicha configuración.

“Yo soy católico y creo en un solo Dios. Para él todos somos iguales. Los ricos que nos tienen para atrás a los pobres esos son ciegos espiritualmente, no saben nada de lo celestial, ellos van a lo material, si fuera por ello vivirían ellos y los demás no. Y no es así, y hay mucha gente muy egoísta. El que tiene plata, tiene plata. Pero eso no es así, con el tiempo van a rendir cuentas” (Ernesto, 65 años, Jumial Grande)

Esa estructura simbólica de la moral se yuxtapone opacamente con el pensamiento mágico-religioso, pues tampoco es necesario efectuar un pacto con la salamanca para ser señalado/a como avaro/a o auto-marcarse como tal, dado que Esther indicó que a su marido y a ella, el diablo ya les había ofrecido fortuna a cambio de entregar a sus hijas -y ninguno/a de ellos/as fue a solicitar un pacto-.

Pero un aspecto a mencionar es que desde la diatriba a lo que en términos de pecados capitales podríamos denominar avaricia, es decir la posesión de riquezas con el objetivo de atesorarlas, opera una crítica soslayada a la distribución de la fortuna bajo una inscripción católica. Esto es: quienes poseen patrimonios son ricos/as, y al no compartirlos son egoístas, por lo tanto tienen una ceguera espiritual y desconocen lo celestial, que en este caso podría ser comprendido como lo trascendente. Los/as ricos/as sólo se preocupan por ellos/as mismos/as. Lo que sentencia Ernesto es que al final se rinden cuentas. Actúa una lógica punitivista del castigo por los pecados que conforman las simbologías judeo-cristianas. El epígrafe de este apartado versa en palabras de Ernesto: “lo poco es mucho y lo mucho es poco para un pobre”, haciendo alusión al desinterés y desapego que se tiene respecto de lo material.

Entonces la magia es, en cierto modo, una vía de ascenso social y opera como clivaje diferencial: quien posee lo material de manera deshonrosa vs quien no lo hace, quien hace un pacto, es avaro/a y egoísta y quien no lo efectúa es humilde y generoso; el diabólico y el buen sujeto. Esas son las inscripciones identificatorias duales diferenciales que se respaldan en la explicitación del relato mítico salamanquero. Es en esa operatoria que las gramáticas identitarias se configuran a partir del tropo entramado no sólo del pacto y sus condiciones de posibilidad, sino también del contexto de lo que es permitido desear en un marco de matrices religiosas que lo constituyen.

5.5 Folklore y fortuna

*“Ahí está la entrada casi estás arrepentido
El diablo ha sentido tu valiente decisión
Y ahora es el momento y qué ocurrirá en concreto
Morirá el secreto con tu desaparición”*

Peteco Carabal, La tentación

Quedó manifestado que el pacto con el diablo llevado a cabo en la salamanca no concierne de manera exclusiva y excluyente a los estudiantes de magia y a las brujas y o curanderos/as. También involucra a todos/as aquellos/as sujetos/as que deseen llevar a cabo una transacción con el diablo, un contrato para obtener, como dice la canción del cantante folklórico Peteco Carabajal, fortuna, fama o poder. En rigor de verdad, esto indica que puede solicitársele cualquier tipo de pedido, más allá de aprender las artes oscuras y la magia negra. De hecho recordemos que en el capítulo anterior un sujeto habría pedido una riqueza importante a cambio de la vida de su hijo pequeño el cual apareció flotando en una pileta.

Es común escuchar a diferentes interlocutores/as aseverar que muchos cantantes o artistas de la zona obtienen éxito gracias al pacto con el diablo. Por eso recalcan que tampoco es fortuito que uno de los festivales folklóricos más importantes del norte del país y de Santiago del Estero en particular se llame “La Salamanca” y se lleve a cabo en la ciudad de La Banda cada febrero. En un encuentro con Esther indicó lo siguiente:

L: Entonces es verdad eso que dicen de la salamanca, que dicen que vos vas a pedir algún don y que después el diablo te pide algo a cambio...

Esther: Claro, sí, eso dicen y si los cantores cantan eso. De Peteco Carabajal dice que él toca la guitarra y todo eso porque dice que ha hecho un trato con el diablo, que estaba un día con amigos y que de la nada la flauta ha empezado a tocarse sola. Mamita.

Le preguntamos cuál era su fuente y cómo había accedido a esa información. Y su respuesta fue “Lo dice todo el mundo. Aquí todo se sabe”.

“Y bueno justamente, los rumores de la gente en general todo hace mención al festival de la Salamanca, hace referencia los artistas conocidos como salamanqueros que gracias a lo que es la salamanca en sí pueden tener timbres de voz, la fama y todo lo que tienen (...) o sea la Salamanca es básicamente en una palabra, el lugar donde está el diablo en el monte, mis tíos me contaban, abuelos, y gente mayor, ahí habita el diablo, generalmente es un pozo donde uno tiene que entrar y ahí se le pide, como dice la canción, fortuna, fama y poder, que la ha escrito Peteco Carabajal, uno de los grandes salamanqueros de aquí, como todos los Carabajal. Cuenta la historia que para encontrarla uno tiene que ir al

monte con la intención de encontrarla y te llama, te llama con música. Por lo que cuentan, estás en el monte y viene una brisa con música, cuando se siente música en el monte de la nada dicen que es cuando la salamanca te está invitando, la cuestión está en seguirla, te introduces monte bien adentro hasta que encuentras un monte en el piso, donde uno tiene, según lo que cuentan, desvestirse para poder entrar (...) hay una historia muy famosa aquí, de un hombre conocido... el cuervo... bueno, no me puedo acordar. Particularmente la historia de él, su apodo deriva de la entrada a la salamanca. Entra a la salamanca, le pide (al diablo) que quiere tocar el bandoneón, entonces el diablo le dice que toque, que toque hasta que las brujas se cansen de bailar, pero que no deje de tocar. Entonces toca, toca y toca y las brujas bailar y toman porque se supone que la salamanca es eso, baile alcohol, desequilibrio total en todo. Lleg a un instante que él se cansa y deja de tocar, entonces una de las brujas se acerca y le pregunta por qué deja de tocar si ellos no se habían cansado de bailar, entonces el diablo por haber dejado de tocar el bandoneón, lo convierte adentro de la salamanca, en cuervo un buen rato hasta que lo vuelve a transformar en humano le da el don y de ahí se apoda el cuervo tal, porque no me acuerdo el apellido..." (Facundo, 25 años, Santiago del Estero capital)

También nos narró el caso de otro cantante folkórico que participó de un Reality Show muy importante a nivel nacional:

"Hay una historia de un tipo muy particular que yo lo he conocido en una peña y después de eso comemos y entre la gente que estaba en la mesa, estaba este chango, que encima recién estaba incursionando en esto. Habían otros cantantes más o menos conocidos y él (...) sí me llama la atención por la forma rara de ser de él, era una persona muy colgada, de lo bien que estaba hablando se colgaba y miraba el parlante, una mancha en la pared y después como que volvía. Y un amigo mío que es integrante del grupo me cuenta que se comentaba que él había hecho un pacto en la salamanca para tener la voz que tenía³⁴, y la verdad que sí es sospechoso porque él ha aparecido de la noche a la mañana, con la edad que tiene treinta y pico de años, un tipo grande cantando como cantaba, con esa voz impresionante, con unos agudos... (...) y él ha parecido de la noche a la mañana con esa voz, nadie lo ha visto de chiquito que yo recuerdo practicando o algo. Y a mí los amigos de él más la mujer me cuentan que él ha hecho ese tipo de trato con alguien" (Facundo, 25 años, Santiago del Estero capital)

Ante nuestra pregunta en torno a si él realizaría un pedido allí, su respuesta fue:

"No (risas nerviosas). No van ese tipo de cosas conmigo. Me gustaría hablar con alguien que haya ido para que me cuente realmente cómo es porque todo lo que puedo saber es por gente que le han contado. Me interesa mucho el tema al margen de que me asusta, me gustaría hablar con alguien pero no me gustaría ir. Ni tampoco me gustaría escuchar la música del monte" (Facundo, 25 años, Santiago del Estero capital)

Lo que acontece en las narrativas de informantes conlleva un proceso de sentidos en cuyo axioma se yuxtaponen, rearticulan e imbrican dos planos. Por un lado el cotidiano, el mundano y en el que acontecen eventos esperables y en el que además predomina la mirada de com-

34. Es un intérprete que participó de un reality show nacional y que llegó a instancias finales. Además posee un registro de tenor.

prensión cultural del monte. Por otro, opera el plano mágico del relato folklórico que no necesariamente actúa en el presente como suceso de posibilidad, pero sí sucedió en algún momento “sagrado”, lejano, como una realidad pasada (Elíade, 2005) que se reactiva en la actualidad de otras maneras y en otros contextos de puesta en acción. A veces su característica es la incerteza de su acontecimiento, pero tampoco se lo descarta y cobra un papel clave de interpretación de lo real desde el momento que se lo revisita en la puesta discursiva.

Cuando le preguntamos a Facundo si él efectivamente “cree” en los elementos que conforma el relato folklorizado de la salamanca, esto es, la música como brisa y que convoca al salamanquero, la desnudez como requisito, la presencia de brujas, el diablo mismo, indicó no saberlo. No descartó el contenido del mito, pero tampoco tramitaría un contrato con el diablo.

Lo que funciona como telón de fondo de los relatos es el reverso que hemos indicado a lo largo de la tesis: el contenido latente que en verdad opera en su dinámica performativa de inteligibilidad de lo social. Los mitos se caracterizan por su función prescriptiva y proscriptiva y lo complejo son los modos de puesta en discurso y sus efectos en esa guionización cultural. Porque en definitiva lo que se promueve en la actualización de estos patrones es un modo de ser o actuar que debe ejecutarse por la senda del buen camino, el respeto por las reglas, el esfuerzo, sacrificio: no desear ser avaro o codicioso, conseguir una riqueza con esfuerzo y trabajo, ocuparse por un talento y practicarlo para ser mejor, valorar y poner en un lugar de preponderancia el amor por la familia y los seres queridos al no exponerlos a un potencial pacto demoníaco, etc.

Respecto de la fortuna en tanto “suerte”, la figura del estudiante también interviene en este aspecto. Un interlocutor de Jumial Grande contaba que:

“Mirá, a mí me gustaban las carreras de caballos. He sido jockey también, cuidaba caballos, corría carreras. A mí me ha pasado eso, o sea. Me he ido a Cardón Esquina a correr una carrera y había un hombrequito que andaba a caballo, no lo conocía pero era de ahí de la zona. Y me dice ‘¿Ud. Es el dueño del caballo?’ sí, le digo. ‘Le van a ganar la carrera’, me dice. ¿por qué, le digo yo, qué pasa. No juegue, me dice, no juegue, le van a ganar la carrera. Había un quebracho colorado grande junto a la cancha y había como treinta metros para allá desde donde estaba la raíz hasta donde terminan de correr. Y el hombrequito me dice ‘le van a ganar, pero ud. Tiene para ganarle si corre de frente. Veníamos ganando nosotros pero yo no había jugado ese día. Yo me he jugado o sea en el premio. Me dijo eso el hombrequito y me hizo desconfiar. Me hizo tener miedo. Y veníamos ganando y como qué en ese quebracho donde él me dice nos alcanzan y nos hacen la misma distancia que veníamos ganando, sin tocarlos. Me dice ‘no, estos son pícaros, les van a ganar’. Al contrario de ellos yo estaba corriendo con un caballito criollo y ellos con una yegua. Yo por eso creo en esas picardías y en los curanderos (...) él me dice ‘siempre hacen así aquí’. El caballo se me enfermó, no lo pude salvar. Le hacían tratamiento, y nada. De ahí ha venido enfermo (...) alguno le ha hecho una picardía para que el caballo se enferme, porque tanto se puede enfermar faltando 20 metros para ganar” (Alejandro, 64 años, Jumial Grande)

En el tiempo de ocio del monte santiagueño de la ruralidad una de las prácticas predilectas de los varones es realizar apuestas a carreras de caballo o formar parte de alguna de ellas. Es el caso del interlocutor, quien corría y además apostaba. En función de lo explicado es la figura de un hombre, que para él era un estudiante de magia o curandero, quien le advierte que iba a perder esa carrera a la cual estaba apostando. Atributos que empiezan a aparecer en función de los sentidos en torno a esta figura aluden a un sujeto misterioso, que tiene conocimiento premonitorio del porvenir, la fortuna y el futuro. Él advirtió que el entrevistado no iba a ganar dado que sus contrincantes se manejaban con “picardías”, es decir, estaban involucrados en cuestiones de magia. Eso lo asevera Alejandro desde el momento que indica que su caballo se enfermó en esa carrera y luego tuvieron que sacrificarlo. No tenía una enfermedad natural crónica y murió repentinamente.

En una línea similar Natalia contó que ella conoce a un hombre que vive en Campo Gallo y que todos/as los/as lugareños/as rumoreaban que él era un estudiante de magia, ya que cada vez que jugaban a la taba, siempre encontraba la manera de hacer caer el hueso de la manera correcta y de ese modo ganar.

Estos rasgos de los estudiantes remiten justamente a un saber poco común, un conocimiento que ellos tienen y los ubican en una situación de privilegio respecto de los/as demás, no sólo porque pueden incidir en la fortuna de ellos/as mismos/as sino también en la de las personas de la comunidad, beneficiándolos/as y también perjudicándolos/as. El saber mágico se presenta entonces desde una forma tamizada en artilugio. Anticiparse a lo acontecible es el acto simbólico de la realización misma de la providencia.

Segunda Parte

5.6 daño y curación

“Quien puede infligir un daño será también capaz de repararlo”

Judith Farberman

*“Aquí es común que te curen del empacho
del dolor de muelas...”*

Facundo

En esta segunda parte del capítulo 5 queremos aludir a las prácticas “hechiceriles” de diversa gama que se les atribuyen a los estudiantes y a las brujas. Las mismas son denominadas “trabajos” por parte de los/as interlocutores/as y remiten por un lado al proceso ritual que puede constituir tanto un maleficio para producir un efecto, hacer daño a una persona, lo que constituiría un embrujo y, por otro lado, es un hechizo o encantamiento con base material para curar y sanar a determinado/a sujeto/a.

Judith Farberman (2005) hace la diferenciación entre el hechicero y el curandero en la época de las salamancas de la colonia. El primero es el que hace el mal y el segundo el que lo puede revertir y curar o sanar enfermedades. En nuestros contextos más actuales los límites diferenciales entre estas figuras son difusos, pues los estudiantes de magia muchas veces son entendidos como los antiguos hechiceros, pero también se les adjudican capacidades curativas. Lo que atraviesa los años y a las denominaciones son las representaciones de la magia ligadas a un saber práctico. Maricel Pelegrín (2005), respecto de los curanderos en Jujuy y valiéndose además de sus testimonios, explica que el conocimiento empírico en el ejercicio de la actividad curanderil es un común denominador en los relatos recabados.

Muchos de los maleficios son comprendidos a raíz de sucesos fortuitos o desafortunados vividos en la realidad cotidiana. Muertes inesperadas, enfermedades de difícil curación para la medicina tradicional y/o hegemónica, son inteligibles como daños provocados por la magia. Y viceversa, si estas enfermedades de difícil diagnóstico son curadas, también representan la presencia del signo mágico.

En palabras de nuestros/as interlocutores/as:

“Estudian para eso, para hacerle daño a la gente. Allá vivía un hombre, ‘Papilo’, que decían que él estudiaba, que él tenía muchos libros y velas cuando vos pasabas por la casa”. (Horacio, 55 años, Río Dulce)

“Siempre se llama a un curandero para curar la casa, hacer una limpieza. Eso sí es muy común aquí. Como también es muy común, que viene de tiempos lejanos también el encontrar en la casa el famoso dicho ‘me han hecho un daño, o la vecina me ha hecho un daño o alguien me ha hecho un daño porque he encontrado aquí en mi casa muñecas que están cortadas y pinchadas o un sapo muerto con la boca cosida y a partir de que encontrado eso mi hijo se ha empezado a enfermar, o las plantas se me han empezado a secar, o he empezado a andar mal en el negocio, entonces he llamado a que me hagan una limpieza, entonces ha venido el curandero entonces sí me ha dicho que me han hecho un daño que me lo iba a sacar, que esto que lo otro’ aquí todo eso es muy común escuchar. ‘He empezado a adelgazar, adelgazar, adelgazar’ o sea la gente comía e igual adelgazaba y ha muerto siendo prácticamente un esqueleto. Y el supuesto daño que se había hecho, es porque se había encontrado en la casa, que cuando vos llamas a un curandero lo busca y lo encuentra es muy loco porque o sea es creer o reventar porque ponele que no creas, traes una persona a tu casa y te dice que te han hecho un daño y esa persona va a salir de tu casa y va a empezar a buscar en el techo, en las plantas, en las macetas y lo hace adelante tuyo. Por ejemplo mi mamá y mis abuelos han encontrado en la casa de ellos debajo de la maceta vieja, o de una planta o en el techo de tu casa, un sapo con la boca cosida. El curandero abre con la boca y adentro de la boca hay una foto de la persona que está enferma. Dicen que eso hacen para que la persona se seque, porque el sapo obviamente no puede comer ni tomar nada, entonces el sapo se seca, y junto con el sapo se seca la persona hasta que muere, y para liberarlo el curandero tiene que encontrar sí o sí el sapo, sacar la foto y con palabras curar a la persona” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

El primer testimonio remite a la producción de sentidos en torno a la figura de un estudiante en particular -siempre en Río Dulce se habla de él-, de quien se rumoreaba que él podía generar daño a las personas de la comunidad porque estudiaba para ello. Velas y libros son sus herramientas, utensilios predecibles respecto de lo indagado en el apartado anterior.

Ampliando más respecto del efecto concreto de un daño, Facundo cuenta la especificidad de los trabajos de los estudiantes de magia. En su relato es común que las personas expresen “me han hecho un daño”, y consiste en un maleficio que el estudiante o curandero lleva acabo valiéndose por ejemplo, de un sapo³⁵. Como lo hemos visto a lo largo de esta tesis, las articulaciones coloniales se expresan subrepticias en estas narrativas, simbologías y remanentes culturales.

En definitiva, la estructura de sentidos que se mantiene en los sectores populares santiagueños a través de los años, al igual que la perdurabilidad de las salamancas, es aquel umbral de inteligibilidad cuyo sustento se basa en la adjudicación de razones sobrenatu-

35. Recordemos que este tipo de animales es sumamente recurrente en la simbología del Sabbat, o de las salamancas coloniales que desarrolla Farberman en sus estudios.

rales a la adversidad, desgracia o fatalidad. Este rasgo es transversal y característico de muchos grupos populares latinoamericanos (Vargas Montero, 2015).

El uso de un animal y su sacrificio a modo de propiciar idéntico efecto respecto en el cuerpo de la víctima, es decir, a quien va dirigido el maleficio, es sumamente corriente en las prácticas hechiceriles. Coser la boca al animal para que de ese modo se muera de hambre es utilizado como recurso replicativo del maleficio en la víctima, pues lo que le suceda al sapo le ocurrirá de la misma manera a quien va dirigido el hechizo.

“Cuando mis hijos eran dos, los primeros, un día a la noche me levanto yo cuando mi hijo tenía cuatro años y la mayor tenía seis. Y esta casa era más chiquita, era con una sola pieza todavía, y bueno está fresco y él (su marido) me dice ‘vamos a sacarle la cama a los chicos’, bueno, sacamos la cama nosotros ahí en la galería. Y a los chicos los pongo adentro, siempre del lado de la puerta, cualquier cosa para levantarnos más ligero. La criatura se levanta así gritando, mi hija. Y yo he escuchado y me le levanto. Me he puesto, me he calzado y cuando me pongo, piso en el piso y en el talón me entra una espina que me ha quedado el dolor hasta la rodilla. Y de ahí sí a gatas he pasado, he llegado a la cama de mi hija, mi hija salta se me ha agarrado de aquí (señala su cuello), y ahí me dice ‘mirá ese hombre ahí en la puerta’. Y yo no veía nada, ella veía. La traigo a la cama de nosotros, y después cuando duerme le ha pasado. Al otro día a la noche, pasa lo mismo. Al otro día del lado de mis pies. Del otro pie me pasa. A los dos días no sé qué me han empezado a doler los tobillos, no sabía con cuál de los dos iba a renguear. A la noche del tercer día me levanto como a eso de las tres de la mañana para ir al baño, me pongo los calzados, ninguno de mis pies y nada, no podía caminar. Y la he buscado a mi mami, le avisa a mi suegra para que venga la sobrina de él y le haga algo para los chicos, y bueno. Y te voy a decir, a mis pies ni las sábanas los tocaban. No podía caminar y me llevan en la camioneta. Va él y mi cuñada porque yo no podía caminar del dolor. Me llevan a Bandera Bajada³⁶ para el Doctor y el Dr. Cansho me dice que era artritis crónica, algo así me ha dicho. Me ha dado como treinta pastillas. Tres por día tenía que tomar y cuatro inyecciones color rojo el líquido. Me han puesto una, me ha pasado un poco, me han puesto otra y después ya he empezado a caminar. He terminado las inyecciones y me faltaban 15 pastillas para que termine. Y un día no estaba él (su marido) había sobrado leña y empieza a cortar y yo ya no podía con mi tobillo... y él me observaba que no podía pararme. Me dice ‘vete a casa’, he venido he llegado aquí y he amanecido así. Pero ya se había hecho más o menos casi un mes. Y mi mamá le dice a él ‘que ella levante la orín y le llevamos para un tal Alomo’. A las 6 de la mañana me levanto, así un poquitito a gatas he hecho y ahí nomás eso lo han llevado. Dice que había agarrado el hombre y había puesto y venía para un lado, para otro lado. Y dice que le dice ‘decí que tu mujer es muy fuerte y no les tiene miedo. Y si ella no era fuerte ya hubiera parado la pata. Ya hace cuándo que iba a estar enterrada’, dice que le había dicho. Le han hecho un daño para que muera y para que usted quede con los chicos” (Amalia, 53 años, Jumial Grande)

Como bien lo señala la historiadora las actividades mágicas en el siglo XVIII tenían una doble función en el territorio de Tuama y el Tucumán colonial: proteger y agredir. En esta lógica operan dos órdenes de causalidades, el natural y el preternatural (2005), haciendo referencia este último a los hechizos o daños. Es decir, podemos hablar de una causalidad mágica (Farberman, 2005).

36. Localidad del Departamento Figueroa.

Vale aclarar que la investigadora pone en contexto las condiciones de posibilidad de estas representaciones: explica que la enfermedad o la muerte no pueden estar disociadas de una teoría general del infortunio, sobre todo caracterizada por los índices de mortalidad en esa época. Y si bien el acto de morir sin haber alcanzado una edad avanzada era considerado natural, ciertas manifestaciones patológicas se resistían a ser naturalizadas, “por el contrario, se las interpreta como hechos anómalos y perversos como acontecimientos impulsados por agentes agresivos y envidiosos o debido al quebrantamiento de tabúes” (Farberman, 2005: 128).

En una nueva charla con Amalia y Lino, su marido, en enero de 2017, entre mates y panes caseros, nos explicaban lo dificultoso que es para ellos/as vivir en el monte. Tienen casi 60 años, sus dos hijos y una hija viven en Buenos Aires y sus familiares cercanos no están próximos/as a Jumial Grande. Dijeron que se sienten grandes como para cuidar a sus animales, dedicarse a la siembra, cosechar y vender. En diciembre de 2016 hubo altas precipitaciones y llovió más de lo esperado en dos ocasiones. Algunos/as interlocutores nos contaron que jamás habían visto algo similar. Lino comentó que días previos al festejo de navidad comenzó a llover tanto que el agua entró a su casa y llegó a la altura de un poco más de un metro aproximadamente y que en este momento tuvo que ponerse a fabricar adobe, es decir utilizar tierra y colocarla en los lugares donde el agua había estropeado el material. Agradecía que la inundación hubiera sucedido a la luz del día porque de noche hubiese sido muy difícil reparar los daños en la construcción. Aclaremos también que gran parte de las casas están hechas de adobe, madera y paja, por lo que es fácil que se dañen ante una inundación.

La resignación respecto del infortunio y del lugar donde se vive es una característica central de la mayoría de los/as interlocutores/as. Luego de narrar la inundación contó que una noche volvía junto con Amalia de Bandera Bajada y en el camino, unos 4 kilómetros desde donde comienza Jumial hasta su casa, se cayeron de la motocicleta y Amalia se lastimó una pierna -recordemos que ella sufre de artritis crónica-. Sus palabras fueron “menos mal que no ha sido grave, ahí nomás se ha podido levantar y nos hemos ido. Porque si no de noche y lejos, ¿a dónde íbamos a ir?”. Al tener los servicios médicos tradicionales a distancias considerables, y al ser personas mayores sin hijos/as o familiares que puedan ayudarlos ante un suceso inesperado, las expectativas respecto de las acciones posibles de ejecutarse ante las dinámicas de la adversidad, son prácticamente nulas.

Existen condiciones de enunciación marcadas por un rasgo heroicisante, cuyo símbolo se sustenta en el sacrificio permanente de vivir en la intemperie. Si hay algo que caracteriza a la mayoría de las historias de vida de los/as interlocutores/as, son los marcos de labilidad respecto del apercibimiento de un salario, la falta de acceso a servicios como el agua potable, luz eléctrica, salud, etc. La gran mayoría de ellos/as ha trabajado en la ciudad capital santiagueña o en Buenos Aires bajo condiciones de gran precariedad, tal como lo hicieron sus padres y madres o como sucede con sus hijos/as que migraron. Es como si vivir fuera un sacrificio y representara siempre una supervivencia permanente.



Campo de Jumial Grande

Retornando a la historia de Amalia, de ella destacamos su capacidad de poner siempre en palabras sus experiencias. Es una característica de la mayoría de los/as interlocutores/as del campo santiagueño, pero en ella es particular su modo de narrar secuencialmente sin olvidarse mínimos detalles. Por esa razón interpretar su discurso no es tarea sencilla dado que allí se juegan varias cuestiones. En primer lugar cuenta que una noche de hace aproximadamente 24 años atrás, ella, su esposo e hijos/as decidieron dormir fuera de su casa, en lo que podríamos denominar patio -esto es común en el campo, de hecho nosotros hemos dormido muchas veces de esa manera en la casa de Carmen-. En ese momento su hija mayor, que en ese entonces tenía 6 años, lloró y le comentó que veía a un hombre en ese lugar. Aclaramos que la muchas casas en Moreno o Figueroa no están delimitadas materialmente, excepto algunos corrales o ciertas excepciones, por lo que cualquier sujeto/a podría irrumpir sin obstáculos, accediendo así a la vivienda³⁷. Volviendo al relato, sólo su hija veía a ese hombre, Amalia trató de calmarla y en el acto de ponerse un calzado se clavó una espina en el pie. Al día siguiente ocurrió lo mismo y al tercero no pudo caminar más a causa del dolor.

“La presencia” que apareció en la noche y que sólo pudo ver su hija, hace referencia al sujeto responsable del malestar, por lo menos de modo indirecto. Son elementos del relato que determinan la configuración de la magia hechiceril en la escena cotidiana en ausencia del sol. La espina es lo que representa el elemento externo que produce la dolencia que pone en riesgo la salud de Amalia. La inserción de algo exógeno al cuerpo es la vía de actuación del maleficio.

37. Es por ello que la delimitación física público/privado es disímil respecto de las ciudades y una inscripción céntrica.

Este elemento que se presenta en el relato de Amalia representa otro de los símbolos que continúan en esa matriz de sentidos de las salamanca coloniales, pues Farberman (2005) recalca que la idea de penetración de determinado objeto patógeno al cuerpo de la víctima, asociada a la práctica hechiceril, constituyen los repertorios de los juicios coloniales.

Retomando el relato de la interlocutora, luego de haberse pinchado con una espina y transcurrido el tercer día, tuvo que recurrir a la ayuda de un profesional de la salud hegemónica con el que hizo un tratamiento. Sin embargo el malestar había menguado pero no desaparecido. Ante esta situación la mamá de la informante decidió llevar la orina de ella a un curandero, “Don Alomo”; él es quien certificó que evidentemente le habían hecho un “trabajo” a Amalia y que sobrevivió debido a su fortaleza.

En rigor de verdad, la curación de Alomo, que podría considerarse “mágica”, operó para desbarbar, inhibir o “cortar” con el maleficio que le habían producido a Amalia. “Los trabajos” son el resultado directo de la magia en tanto son aquellas acciones que se integran en los sistemas socioculturales y que se caracterizan por la aplicación de medios simbólicos -algunos de ellos rituales- para la consecución de fines prácticos, concretos e inmediatos orientados siempre al control del mundo natural, sobrenatural y social (Vargas Montero, 2004). Además el concepto de magia en los sectores populares alude a temporalidades primigenias (Morgante, 2004) en tanto es una práctica mítica mediante la cual se pretende movilizar fuerzas ocultas y sagradas con el propósito de alcanzar un resultado determinado en la comunidad (Pereyra García y Guzmán Rangel, 2010), con lo cual siempre tiene como objeto una acción intervencionista y transformadora.

“El daño se puede definir como una forma de ocasionar intencionalmente un mal, expresa habitualmente la tensión social, resulta de vínculos negativos, de sentimientos de envidia, celos, desconfianza, sospechas, resentimiento mutuo, etc. (...) los efectos de estas prácticas son variados, incluyen cualquier tipo de dolencia física e incluso la locura” (Barrios, 2000:39). El investigador agrega además que no puede dudarse que “la brujería, daño o maleficio, es la dolencia causada por la actividad intencional y negativa de una persona especializada en los conocimientos y técnicas del daño” (Barrios, 2000:37).

A diferencia del espacio rural, en la ciudad los maleficios realizados por los estudiantes muchas veces tienen un sitio ritualístico definido. Ese lugar está conformado por cualquier cementerio. Cuando se le preguntó a Darío si conocía algún estudiante o bruja él respondió:

“Sí, sí conozco que se ha dicho de gente que practicaba o que iba por ejemplo al cementerio a las tres de la mañana a practicar un ritual o venerar al Diablo y cosas así, de gente de mi pueblo se ha dicho de algunos que tienen la costumbre de practicar magia negra” (Darío, 25 años, Santiago del Estero)

“Otro episodio que me acuerdo clarito, me lo ha contado mi papi y yo era chiquito. Se dice que es muy común que los estudiantes anden en el cementerio. Después del monte, de sus estudios, dice que andan en el cementerio porque parte de los rituales que hacen es utilizar huesos humanos, o corazones humanos, o cerebros humanos. O jugando o practicando digamos con la gente que anda ahí” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

Lo que expresaron algunos/as informantes respecto del cementerio en meriendas o caminatas por el monte es que la tierra que se encuentra allí es muy poderosa, pero contiene fuertes elementos de negatividad. Recomiendan que cada vez que se deja ese suelo se debe lavar el calzado con agua bendita. De acuerdo a los testimonios de Facundo, Darío, Nancy, Esther, Celina, entre otros/as, la tierra contiene en su materialidad las huellas de los sufrimientos de los/as difuntos/as y de los/as vivos/as que lloraron allí. Incluso están impregnadas del poder de las almas en pena de quienes no han podido ascender a otro plano o a quienes no los/as visitan. Eso mismo decía Alexia en el capítulo anterior (ver pág. 113) en torno al vínculo que se debe tener con el familiar incluso después de la muerte.

Avancemos un poco más y centrémonos en la curación de un mal, tal como Alomo hizo con Amalia. Una tarde de enero de 2017 estábamos teniendo una charla con distintas personas de Río Dulce. Había dos hermanos de entre 55 y 65 años, dos mujeres más y niños/as. Oscar, uno de esos hombres de 65 años, contó que su hijo que ahora tiene 23 años, tenía una hernia en el ombligo siendo un niño pequeño. Como no quería llevarlo a médicos/das debido a su edad, y porque desconfiaba de un posible [mal]tratamiento, decidió ir a una curandera de la ciudad.

“Voy para una mujer que quedaba para Los Naranjos³⁸ y me dice ‘tienes que traer a alguien que quiera mucho a tu hijo’ entonces yo lo llevo a él (su hermano, quien estaba presente en la charla). Vos sabes que le hace unas oraciones con velas prendidas, le da a tomar como unos yuyos no sé qué y como al mes te voy a decir, y ya Elías (su hijo) se le empezaba a meter sola la tripita” (Oscar, 65 años, Río Dulce)

“Yo creo en los curanderos porque también debe existir la maldad y la bondad te voy a decir (...) y aquí una vez una señora de aquí que mi mami le tenía fe y ella andaba curando y después ha muerto la señora (...) mi papá me ha llevado, yo no quería ir. Vamos para ahí porque a esta mano casi no podía ni moverla -se mira su brazo derecho y lo coloca a la altura de su quijada-. Así se me había hecho así una cosa -pasa su mano izquierda alrededor de la derecha como si estuviera indicando la forma de un revoltijo alrededor de la última-. Me he ido y la señora me dice ‘eso es del ácido úrico, no pues, yo te voy a curar’. Y no me ha querido cobrar la señora. Pero se me ha compuesto ¿no? (...) me ha dado ella una cosa para que me ponga, me ha dado como un preparado. Con eso se me ha pasado y se me ha borrado más” (Hernando, 47 años, Moreno)

“Yo no soy de creer en los curanderos has visto, pero me ha superado la realidad yo tengo hijos chiquitos, y lo que me ha pasado con la primera ha sido de no creer. Ella cuando tenía meses -se refiere a su hija allí presente-, lloraba, lloraba y lloraba, le dábamos parecetamol, de todo, y no había forma, y uno en la desesperación, es creer o reventar y bueno, haces lo que te dicen que hagas la gente mayor, y vamos caminando a eso de las 10 de la noche para la casa de una mujer, llorando iba che en brazos, y llegamos a la casa de don Isho, tenía nombre quichua, y le ha tomado el brazo y dice ‘a ver, yo la voy a curar’, y no sé qué ha hecho, porque la ha llevado ahí adentro, y ahí nos la ha entregado dormida... habrá dormido como más de 24 hs sin parar. Yo soy muy religioso, pero estas cosas te rompen los esquemas, o crees, o te callas. Otra cosa también que te curan es el ojeo...” (Carlos, 51 años, Jumial Grande)

38. Barrio de la ciudad de La Banda.

“A una curandera me han llevado una vez. Yo tengo gastritis y nunca se me pasaba y me han llevado una vez. Allá lejos era. Mi mami me decía que vaya, que me va a curar. Era una señora porque no estaba el curandero, era la hermana de él. Me ha pedido mis datos, me ha preguntado qué me pasaba y me ha dado unos yuyos. Me ha hecho bien un tiempo nomás, pero es como siempre, sigo con mi enfermedad” (Hernando, 46 años, Moreno)

Las personas que curan, denominadas curanderas o curanderos por parte de los/as interlocutores/as, pueden ser tanto hombres como mujeres. Si tuviéramos que reconstruir su arte a través de los testimonios diríamos que por un lado curan aquellos males que la medicina hegemónica no siempre puede hacerlo o, en tal caso, son prácticas que se llevan a cabo de manera alternada y superpuesta. Pareciera que lo que ellos/as hacen siempre está rodeado por un halo de misterio, excepto que quieran explicitarlo. Aclaremos que la práctica curanderil es una modalidad terapéutica de la medicina (Arteaga, 2012) y que fue traída por los colonos españoles.

Un elemento que apareció de manera recurrente en los testimonios, es el amor, el afecto por el/a otro/a. Esos sentimientos son signos fundamentales para la práctica mágico-curativa del/a curandero/a y su efecto. Por ejemplo, para que el pacto con el diablo pueda sellarse o ejecutarse es necesaria la promesa de entrega de un ser querido. En esta misma línea, cuando Oscar de Río Dulce había concurrido a una curandera por la hernia de su hijo que en ese momento era pequeño, la condición para realizar el acto curativo era llevar a alguien que lo quisiera mucho, además de él. Fue así que Oscar concurrió acompañado de su hermano. En la escena curativa la mujer se valió de oraciones, velas y yuyos, elementos recurrentes en las representaciones respecto a las prácticas curanderiles. Lo mágico del proceso de curación es que a partir de unas semanas luego de haber concurrido a la mujer, la hernia de Elías, hijo de Oscar desaparecía, pero quizás lo más sorprendente fue que al cabo de un tiempo el tío de Elías, quien había presenciado la sanación, comenzó a tener los mismos síntomas que él y al día de hoy presenta una hernia en el abdomen que requiere de una intervención quirúrgica. Lo que ellos entienden es que la mujer hizo una “magia de transferencia”, le sacó el mal que provocaba la enfermedad en Elías haciendo que ingresara al cuerpo de su tío y para que eso funcionara el amor y el cariño debían actuar como puentes o canales de traslado. La práctica curanderil opera entonces como traspaso del maleficio, del daño de una corporalidad a otra mediante la palabra.

Como se realiza el daño también se ejecuta el bien y la figura del/a curandero/a es quien bordea esa ambivalencia. Toda representación al respecto está tamizada por una malla católica, sobre todo porque la imagen del/a curandero/a se constituyó en el cruce tenso de las tradiciones de grupos indígenas -muchos de ellos extintos (Barrios, 2000)- y las improntas españolas aportadas desde la colonia hasta las inmigraciones de los siglos XIX y XX, incluso el aporte de las culturas árabes en Santiago del Estero (Castiglione, 2010).

El/a curandero/a puede sanar valiéndose de procesos rituales constituidos por hierbas medicinales, tal como lo hacían los chamanes de los pueblos indígenas, como también a través de rezos

y plegarias a deidades católicas. Los marcos de producción simbólica están condensados por estructuras de posibilidad tramadas por sincretismos y mestizajes diversos y de urdimbre oblicua.

Es decir, muchos de sus símbolos perviven a lo largo de los años, configurando de este modo un enclave de registro alternante entre lo residual y lo dominante (Williams, 2000) en tanto rasgos del escenario cultural, pues algunas particularidades siguen presentes y otras se transformaron de manera sutil. Pero también aparecen modos de articulación de los símbolos rituales curativos que en su puesta performática son novedosos respecto de los remanentes hereditarios si comparamos las fuentes, por ejemplo, las de la Encuesta Nacional de Folklore llevada a cabo en 1921³⁹. No se niega la continuidad de algunas características generales de la práctica curanderil, pero se reconoce la emergencia de nuevos rasgos de singularidad circunscriptos a escenas multicausales. De hecho en una misma sintonía Arteaga explica que “los curanderos no deben pensarse como portadores de conocimientos cristalizados en el tiempo, sino como especialistas que incorporan y reconfiguran constantemente diversos elementos, tipos de servicios, saberes que les permiten adaptarse al nuevo contexto local y global” (Arteaga, 2012:708).

La curandera que sanó la enfermedad de Hernando sólo con posar sus manos sobre el antebrazo derecho de él y moverlas en círculos de adentro hacia afuera como sondeando esa zona, pudo diagnosticar la patología: exceso de ácido úrico. Su práctica curativa consistió en darle un preparado, una especie de pomada para que se untara el brazo y de ese modo sanar su dolencia.

Todos/as los interlocutores/as que tuvieron de una u otra manera algún encuentro o relación con la práctica curanderil adjudican un halo de mucho misterio, incógnita y desconocimiento no sólo a la personalidad de quien cura (o provoca el daño) sino también a lo que efectivamente hacen. Vayamos al ejemplo de Carlos: él es un docente de Jumial que trabaja en muchos lugares del campo. Mide más de 1.80 metros, posee manos firmes y morenas que peinan seguras su abundante cabello entrecano. Esa tarde nublada de verano vestía una chomba roja y unos joggings azules Adidas. Cuando nos recibió en su casa de ladrillo, revocada y pintada, con luz eléctrica, etc. el posicionamiento que asumió para referirse a los relatos populares míticos fue desde un lugar racional y escéptico acerca de los mismos, considerándolos parte de una “superstición” que constituye la ignorancia de las personas del lugar. Narró en detalle cada una de las particularidades de las figuras míticas, sus escenas y de aquellas historias y leyendas que él creía central que yo supiera. A lo largo de nuestro encuentro se fueron incorporando su hija Alexia, con quien dialogamos en algunas oportunidades, y su esposa Marcela, también maestra.

De a poco se fue corriendo de un lugar enunciativo que según nosotros creemos consistía en asumir su rol docente, hablándonos desde allí como a un colega, representación que carga en su seno constitutivo una diferenciación clasista respecto de las personas del lugar que, como hemos indicado en diferentes pasajes de esta tesis, muchos/as no han finalizado sus estudios pri-

39. Allí hay testimonios en torno a las prácticas curanderiles y de sus elementos que no encuentran similitudes respecto de los relatos recabados.

marios o apenas alcanzaron completarlos. Cuando pudo dejar de comunicar o de contestar en base a lo que él suponía que nosotros esperábamos que dijese, aparecieron algunas reflexiones respecto de su cotidianidad y su experiencia en relación a esta dimensión mágico-religiosa que las constituyen. En este marco de enunciación comentó que cuando fue a ver al curandero, este sujeto se llevó a su hija y le hizo algo para que dejara de llorar. Ya había concurrido a un médico y sin embargo tuvo que acudir a “Don Isho”, quien hizo dormir 24 horas seguidas a su hija curándola. Inferimos que además de su incredulidad, sobre todo en la frase “creer o reventar”, lo que se soslaya en su relato es la relación de la práctica curanderil como en contradicción respecto de la religión católica: “Yo soy muy religioso, pero estas cosas me superan”. Es decir, como si creer en la práctica curanderil y sus efectos pudiera alejar al interlocutor de su fe católica.

Pareciera evidente, pero existen sucesos, eventos y prácticas que deben o merecen ser creídas y otras que no. Esto se comprende si se toma en cuenta las configuraciones de la religiosidad popular en Santiago del Estero, donde sectores con trayectorias educativas formales más prolongadas, han expresado adscribir a los credos de los cánones religiosos oficiales, tales como Dios, La Virgen, el Espíritu Santo, etc. (Mallimaci, 2013; Vezzosi, 2008), aunque en lo concreto, sus confesiones adscriban a una gama heterogénea de creencias. De hecho, el mismo interlocutor dice creer en la práctica curanderil de Isho, quien además cura el ojeo. Esta enfermedad es para algunos/as interlocutores/as un malestar causado por poderes malignos que provoca la envidia de alguien, y en palabras de Barrios, en un planteo similar explica que “[el ojeo] se origina en la energía de un adulto que piensa, extraña o mira a una persona más débil, generalmente un niño puede ser una acción intencional o no” (2000:45).

Los procedimientos implementados son amplios, diversos y dependen de muchos factores. No obstante, una característica a resaltar, es el uso de yuyos, como se lo recomendaron a Hernando. Además, Carmen nos explicó que ella muchas veces toma infusiones con diversas hierbas, principalmente de tusca⁴⁰, la cual sirve para paliar problemas gástricos, renales y de articulaciones. Contó que las propiedades curativas de esa planta ella las conoce desde que tiene uso de razón, pero que los/as curanderos/as siempre la indican ante patologías diversas. Varios/as de los/as interlocutores dicen conocer el poder mágico de la ruda⁴¹, que algunos/as toman el primero de agosto -para no morir- o se usa para “cortar trabajos” o el poder maligno de alguien. Es decir, el uso de la herbolaria es clave en las representaciones respecto de la práctica curanderil de los/as sujetos/as entrevistados/as. Como lo sostiene Vargas Monteiro “se desarrollaron técnicas terapéuticas y conocimientos empíricos en torno al manejo de remedios que van desde el uso de la herbolaria hasta los rituales mágicos con su bagaje material (talismanes, amuletos)” (2015: 131).

40. Acacia aroma es un pequeño árbol espinoso que pertenece a la Familia Fabaceae. Se encuentra en Sudamérica, es conocida por sus propiedades medicinales y es usada por los/as indígenas.

41. La ruda es un género de subarbustos siempreverdes fuertemente aromatizados de 2-6 metros de altura, de la familia de las Rutaceae.

Dijimos que la dimensión experiencial -y eventualmente en el marco de lo posible su puesta en discurso- es la que privilegiamos en esta investigación. Prestemos atención a la práctica de curación a la que remite Facundo:

“La gente va mucho por el tema de los quemados. Está el famoso Gallo y todas las personas que se queman no van al hospital, van directamente a él. Es impresionante cómo gente de aquí de Santiago y del interior que se ha quemado a más no poder, no lo podían mover de tan quemado entonces vienen lo buscan a este hombre en camioneta, en auto, lo que sea, a la hora que sea y lo llevan al interior a curar gente. Es muy bueno. Es más hasta en el hospital mismo algunos médicos lo recomiendan (...) saben decir que para que este hombre los cure mejor, no tiene que haber intervención de la medicina (...) hasta donde yo sé él te cura con palabras, dice que la persona entra y él únicamente le ora, ora, ora con los ojos cerrados y automáticamente el dolor va calmando y la persona se tranquiliza. Eso sí, tienes que ir varias veces, depende de la intensidad del quemado que tengas” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

Creemos oportuno el cambio de registro escritural a la primera persona del singular. He percibido con nuestra piel, órganos internos, emociones, memoria y sentidos convencionales una manera distinta de estar en el monte, reconociendo las diversas tonalidades y arcos posibles de la negritud, los volúmenes distinguibles de profundidad, la gama sonora, la tersura del olor que el viento traslada, etc.

Pero también creo útil reconocer que el proceso de reflexividad y análisis de esta tesis promovió la remembranza de un recuerdo anclado en mi memoria respecto de mi propio encuentro con una curandera. Tenía casi 10 años y en la celebración de una fiesta de fin de año, al momento de lanzar la pirotecnia, ésta falla y muchas chispas terminan quemándome las palmas de mis manos. La decisión que tomó mi madre al día siguiente, antes de ir a un médico, fue llevarme a una mujer para que me curara. Era muy delgada, mucho más alta que yo, de cabello muy negro, lacio y hasta los hombros. No recuerdo exactamente cuántas veces fui, pero en cada ocasión yo debía entrar con ella a una habitación donde habían muchos santos. Nos sentábamos y ella tomaba primero mi mano izquierda y luego la derecha. Con su mano izquierda sostenía mi antebrazo, con la derecha y los dedos índice y pulgar juntos, como si fueran a agarrar algo pequeño, hacía muchas cruces pequeñas sobre las ampollas de mi piel, al tiempo que movía la boca permanentemente emitiendo un rezo u oración. Jamás fui al médico y al cabo de unas semanas las huellas de la quemadura habían desaparecido. Esta curación a través de la palabra contiene los mismos elementos que Facundo señala en el testimonio en torno al curandero que inclusive médicos recomiendan que se hagan tratar por él: la oración, imposición de manos y recurrencia regular.

Toda la práctica curanderil es sumamente empirista porque se va modificando conforme aparezca una nueva patología, se encuentre un nuevo elemento mágico o curativo, o se mixturre su uso en función de la nueva y particular circunstancia dada.

Veamos este testimonio que alude a la experiencia con una curandera:

“Mirá, yo he andado en una de esas hace mucho. Hace muchos años yo he andado por mi papi. Era la primera vez que he andado en un curandero porque mi papi estaba enfermo. Y mi cuñada me dice ‘andá para Doña Machoca’, que dicen que era una bruja de primera, y bueno, agarro yo y me voy. Ella vivía en el Pacará⁴². Y ella me dice ‘bueno, tu papi tiene un mal le han hecho, que esto, que aquello’. Y me dice, traé tres gallinas negras y velas rojas. Y me decía ‘a tu papi no le van a cortar las piernas y él va a vivir muchos años más’. Y le pregunto para qué las gallinas, porque yo pensaba que era para que ella las coma, y me dice ‘no, para que salga el mal tengo que sacrificar las gallinas. Con la sangre de las gallinas se va a ir. Y yo tengo que ir un viernes a un lugar donde esté sola, y al sacrificar la gallina, nosotros aumentamos la visión, y nosotros necesitamos 100 ojos para estar’, porque dice que cuando ellos se ponen en el piso, los otros males andan, muchas cosas andan y dice que tiene que tener muchos ojos para que ninguno le llegue a ella. Y esos son los ojos de los animales, qué, ¡yo le tenía un miedo! Y esa vuelta me cobraba 100 pesos, cuando valían los 100. Yo en ese tiempo, haré 16 años, me pagaban 30 pesos en mi trabajo, guardaba, no compraba nada para mis hijos y así le daba a ella. Y yo le tenía un miedo, porque si vos entrabas a la casa de ella era todo santos, raros. Yo la soñaba todo a ella. Y ella era bruja, y quería que yo siga yendo a la casa. Y yo no quería ir. Y después ella me ha contado que mi suegro había dado cadenas de oro todo para que el diablo lo mate a uno de los yernos porque le pegaba a la hija, y que cuando él ha ido al baile el diablo lo ha empujado a él cuando venía un auto y lo ha agarrado. Que mi suegro le ha pagado a ella para que haga eso. Por eso me llevo bien con mi suegra, Lucas (risas)”

Esta mujer es nombrada como bruja y en este contexto dicho sustantivo se usa indistintamente con el de curandera; Hebe Vessuri (1970) señala lo mismo “no hay distinción clara entre la bruja y la curandera sino un continuum que va desde las meras médicas que efectúan sus curaciones en base a un conocimiento extensivo y detallado de hierbas y plantas del monte santiagueño, hasta los procedimientos ‘mágicos’ de la bruja que se funden con la práctica de la medicina natural tradicional” (447).

Este caso es particular porque más allá de los elementos simbólicos que traman el relato respecto del proceso ritual que empleó doña “Machoca”, en Río Dulce existe una construcción de sentido en cuya lógica se asocia indistintamente a los/as estudiantes de magia, salamanqueros, curanderos/as y hechiceros/as con quienes practican el culto umbanda en Santiago del Estero.

Los/as informantes se refieren a estas personas como “malignos”. Entonces, estamos frente a una escena simbólica que mixtura opacamente amalgamas de una historia colonial -ya tensamente híbrida-, con la nueva expansión de cultos afrobrasileros o afroamericanos, interconectados con componentes mágico-religiosos de diversa configuración. De este modo se conforman prácticas sacralizantes de rasgos únicos desde donde cobran lógicas de inteligibilidad, los modos de curación, las enfermedades, la salud, la relación bien/mal, lo claro/oscurito, la vida/muerte, etc. En esta coyuntura simbólica, sincrética y “nocturna” -en términos de Martín Barbero (2003)-, aparecen pliegues de articulación entre el umbandismo y santos populares -a partir de las experiencias populares de Río Dulce- línea de trabajo desarrollada por María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio (1992) en Buenos Aires. No es nuestra intención continuarla con el caso específico de Santiago del Estero, pero sí mencionar un posible camino genealógico respecto de estos estudios.

42. Barrio de la ciudad de Santiago del Estero.

En este marco de intelección es que Nancy explica lo que Machoca había dicho al momento de recurrir por el pedido de sanación de su padre. Las matrices son las mismas que operaron en las simbologías del maleficio antes mencionado: la enfermedad que se concibe en clave mágica es el resultado de un mal o trabajo.

Destacamos del relato los elementos que componen el elemento ritual que la mujer realizaba: animales y velas. La explicación que da a Nancy en relación a su consulta de por qué el uso de gallinas para su práctica ritual de sanación alude directamente a la dimensión mágico-trascendente: la sangre sacrificial del animal es lo que limpia el mal que le hicieron a su padre. Por otro lado, se necesitan varios ojos al momento de realizar la práctica dado que hay muchos males en el piso, y los ojos de las gallinas ayudan a amplificar esa visión. Elementos como el sacrificio de animales se asocia directamente con rituales umbanda en Santiago del Estero, los cuales han crecido considerablemente en los últimos años, sobre todo en las noticias de los medios de comunicación locales⁴³. En varias ocasiones las personas de Río Dulce expresaron que aparecen de noche por la ribera del río y vestidos/as con túnicas dejan ofrendas, las cuales están hechas de telgopor, monedas y alimentos varios como por ejemplo, pochoclos.

Entendemos que la práctica curanderil adquiere especificidad de acuerdo a las coordenadas espacio-temporales de las regiones concretas y a las características que el NOA tiene en particular, las cuales se inscriben en un gran arco de posibilidades. “La terapéutica ritual incluye rezos, invocaciones, pedidos y encendido de velas a las deidades cristianas, la utilización y consumo de agua bendita (...) el curandero practica una terapia holística en la que es imposible separar sus conocimientos sobre la preparación y uso de remedios tradicionales de su capacidad para manipular lo sagrado en el contexto de acciones terapéuticas rituales” (Arteaga, 2012:708). Podría decirse que Machoca conforma, según el testimonio de Nancy, un abanico heteróclito de simbología mágico-religiosa, pues en un relato de experiencia pueden coexistir figuras de santos diversos y su poder ritual, el sacrificio de animales para ahuyentar males, y principalmente el pedido concreto de ejercicio intermedio de justicia -un padre que le solicita que interceda con el diablo para que mate a su yerno porque golpeaba a su hija-. Desde allí se establece el tamiz que los rasgos de estas prácticas adquieren en el contexto específico de posibilidad, principalmente en un marco de producción heterogéneo de la religiosidad popular.

En este sentido “la religiosidad popular posee y propone la posibilidad de prácticas en donde la lógica de la eficacia simbólica es clave: en las prácticas de sanación, en la acción omnipresente de los santos, en el poder de la plegaria con o sin objetos mediadores (estampitas, crucifijos, rosarios...), en el acto redentor de los sacrificios, entre otros” (Pablo Wrigth, en Pavón, 2011).

43. Ver nota del diario local “Nuevo Diario” de Santiago del Estero <http://www.nuevodiarioweb.com.ar/noticias/2016/06/08/29571-conmocion-por-el-hallazgo-de-ritos-umbanda-en-la-autopista-santiago-la-banda> consultada el 29 de julio de 2017.

Pero además de neutralizar un daño y ejercer una práctica en la que existe un contacto con espíritus o males de diversa índole -aunque sea para rechazarlos o estar atenta a ellos-, de las curanderas o brujas se puede esperar un trabajo específico que difiere de aquellos que los estudiantes o curanderos hacen: la magia amatoria. En casi todos los relatos quienes tuvieron algún tipo de conocimiento respecto de este tipo de artes eran las mujeres, es decir, brujas o curanderas. Lo mismo sucedía en los juicios por hechicería en Tuama colonial: las acusadas de esta case de maleficio eran las mujeres.

Esther ha manifestado en varias situaciones tener un vínculo complicado con su pareja actual con quien tiene tres hijos/as. Nancy, Celina (sus hermanas) y Mirta (su madre) contaron en más de una oportunidad que ella sufre de golpes y maltratos. En el marco de su historia de vida es que ponemos en contexto el siguiente relato:

“Yo una vez me he ido a una mujer que decían que hacía unos trabajos muy fieros y me acuerdo que me dice ‘si vos no quieres que él te deje por otra, vos tienes que hacer lo que yo te diga’ me dice... ‘cuando te baje, vos tienes que agarrar y poner unas gotitas de sangre en lo que él tome, mate, té, cualquier cosa y vas a ver lo que va a pasar. Pero tiene que ser del segundo día, porque ahí es más fuerte’ me dice (...) yo le había pedido para que él me trate mejor, porque sino ya se pasaba él con lo que me hacía (...) y bueno un día esta mujer me pide que le lleve una foto de él, así como de ahora ‘vos traeme una foto y vas a ver lo que va a pasar’ y yo entonces no sabía qué hacer ‘qué hago’ le decía a la Nancy ‘rajá chica’ me decía ella, ‘no andes en esas cosas’, me decía. Y qué, rápido me voy un día porque sino no iba más ‘¿has traído?’ me dice, sí, tome’, le digo yo y agarra, se mete a su casa y al rato sale de adentro y me trae la foto con un ramito de ruda ‘esto lo vas a enterrar en el patio de tu casa, vas a cavar bien hondo y ahí lo vas a meter, pero nadie la tiene que encontrar’. Y así he hecho y vos sabes que al tiempo él se había puesto más bueno y no va que cerca de donde entierro la foto había así una planta de limones y se me lo seca, para mí es por todo lo que había ahí (...) él sí se ha calmado pero a veces le vuelven esos arranques. Yo digo que eso es por todo lo que se ha drogado ¿has visto?...” (Esther, 27 años, Río Dulce)

El testimonio fue dicho en un contexto de gran distención, incluso hasta en tono de broma al principio, pero a medida que avanzábamos en la entrevista respecto de lo que efectivamente ella deseaba pedir a la bruja-curandera, la expresión del rostro se tensaba, la voz se ponía más áspera y la mirada mantenía un adagio nervioso con el suelo. Sus hermanas y su madre explicaron que ella muchas veces dice que jamás lo va a “botar” -abandonar, dejar- y que si lo deja ella se muere. Creen que la magia que hizo esta mujer agudizó el tipo de vínculo que tienen.

El rol que ocupan estas mujeres curanderas es ambivalente: pues el uso de la sangre menstrual para dar de beber a la persona destinataria del embrujo, la utilización de una fotografía intervenida por una planta considerada poderosa para los/as lugareños/as y enterrarla, forman parte de un repertorio de la magia que podríamos denominar “negra”. Es más que claro que los/as curanderos/as pueden realizar daños debido a que son considerados/as sujetos/as ambivalentes, “capaces de ejercer la terapia y de realizar otras actividades positivas, pero también de usar el poder que poseen para hacer daño” (Barrios, 2000: 38). Pero además, las interlocutoras

de Río Dulce son conscientes de las potenciales consecuencias de estos maleficios, pues Esther recalca que su limonero se secó después de que ella pusiera el trabajo que hizo la bruja -la fotografía con ruda- al lado de la planta. Nancy, Celina y Mirta afirman que el vínculo que Esther tiene con su pareja jamás se va a terminar debido a las intervenciones mágicas de esta mujer.

Tampoco es casual que sean las mujeres quienes acudan a las curanderas para que realicen trabajos de orden afectivo o amoroso y que muchas veces sean los hombres los que recurran a curanderos para solicitar que intervengan en asuntos que se relacionan directamente con alcanzar la fortuna, tener suerte en juegos, o poder lograr prosperidad vinculada a la economía doméstica o local.

Incluso la magia en tanto conjunto de creencias y prácticas que intervienen en el mundo produciendo un efecto determinado en el curso de los acontecimientos, articula con los modos en que las experiencias de género y sus expresiones se tramitan, condensan y se efectúan en la trama de la escena cultural que las posibilita. El comportamiento de un/a sujeto/a determinado y las dinámicas vinculares al interior de una pareja pueden modificarse o alterarse gracias a la puesta en ejecución de la magia en el proceso ritual determinado. En rigor de verdad, la práctica curanderil es un saber empirista en tanto se aprende, funciona y cobra poder en su ejecución permanente y en sus contextos de ejecución.

5.7 La bruja

*“La hechicera es una mujer caprichosa,
envidiosa de lo ajeno,
y que exige ser complacida en todas sus demandas,
es la amenaza a los que le mezquinan alguna cosa,
la que perturba la armonía comunitaria
sembrando la discordia con chismes malevolentes...”*

Judith Farberman

Hebe Vessuri expone que la bruja tradicional santiagueña presenta algunos de los rasgos característicos de la bruja europea, como por ejemplo, el pacto con el diablo, la asistencia a los aquelarres que se producían en el marco de la salamanca los martes y los viernes “para adorar al demonio, profanar el ritual cristiano y entregarse a orgías sexuales” (Vessuri, 1970: 447). Todas estas representaciones constituyen los remanentes coloniales explicados en distintos pasajes de esta investigación.

Queremos destacar que las mujeres en América Latina tenían otras posiciones sociales pre-

vias a la colonia, pero con la llegada de los españoles trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas, reformulando la economía, los modos de tramitar las sexualidades, la religiosidad y toda esa cosmología (Federicci, 2010).

Hemos visto a lo largo de la primera parte de este capítulo que la figura de la bruja tiene grandes similitudes con la del estudiante, principalmente en la ambivalencia de su rol curanderil en tanto alguien que puede ejecutar un daño, también es capaz de curar una enfermedad de causa mágica o natural que la medicina hegemónica no podría.

Esto representa otro paralelismo histórico pues, en los guarismos de los juicios de Tuama, las mujeres se imponían entre los/as sujetos/as acusados/as. “Que se identifique a la hechicería como una actividad femenina no es novedoso y la literatura sobre la inquisición demuestra que tanto en Europa como en América las mujeres dominaban ampliamente entre los acusados de hechicería y brujería” (Farberman, 2005:16).

No obstante, también pudo visualizarse en el anterior apartado que la magia amatoria es exclusivamente un asunto femenino en tanto lo efectúan brujas y/o curanderas, y porque es realizado por pedido exclusivo de mujeres. Esta característica es otra continuidad respecto de las matrices coloniales en Santiago del Estero, pues en los juicios por hechicería, las reas a diferencia de por ejemplo, Marcos Azuela, Martín Sacristán y Antonio Lluschon, eran acusadas de maleficios relacionados a conflictos amorosos y curanderismo, mientras que los hombres eran juzgados por delitos que consideraban a la hechicería con asuntos meramente religiosos⁴⁴ (Farberman, 2005). Aunque vale aclarar que en muchas situaciones los rasgos de estos juicios deben inscribirse en una situación intermedia.

Para entender las atribuciones en torno a brujas y curanderas es fundamental reconocer los lugares genéricos allí operantes respecto del universo de lo femenino y de lo masculino, a partir de los cuales se determinan e inscriben los relatos experienciales. Centrémonos en el testimonio de Amalia que nos cuenta la historia de la madre de su amiga, quien estudiaba para ser bruja. Su modo de narrar es sumamente rico y es clave porque allí se aglutinan algunos símbolos que conforman la imaginaria salamanquera que venimos desarrollando:

“Te voy a contar una historia. Será a cuatro kilómetros de aquí, en Machaguay⁴⁵, víbora brava. Mi mamá tenía una amiga, y la señora esa había estudiado vamos a decir para ser bruja y el demonio te pide que estudies en tu hija o en tu hijo, el que más lo que mezquinas, siempre hay uno los hijos que más quieres. Ponele que tengas 5 hijos, de esos 5 hay uno. Puede ser el primero, el último, cualquiera del medio, el que vos quieras. Entonces esta señora había estudiado en la hija, para poder ser más “fina” y el diablo le ha pedido a ella que entregue a su hija. Y la madre ha sido más fina para hacer daño a otra persona. Entonces la hija se enferma, le agarra ataques. Habrá tenido más de 20 años cuando pasa esto, y siempre le agarraba ataques y se caía. La chica era amiga mía. Un día se ha caído

44. Esto es similar a lo acontecido en la inquisición europea.

45. De Jumial Grande, a 400 kilómetros de la ciudad Capital de Santiago del Estero.

y se ha quemado toda la espalda. Y bueno, ha pasado el tiempo y la chica esta ya estaba un poco mal de la mente, y cuando está así viene un hermano y él va a un curandero y era bastante grande de edad, y ella la chica habrá tenido unos 25 o 26 años (...) Y bueno, va a ese curandero llevándole en un frasquito la orín (...) El curandero era muy famoso, muy pícaro. Entonces va el hermano, le pregunta para hacerle curar. Ese muchacho había venido de Buenos Aires. Entonces qué le dice el curandero 'yo te la puedo curar a tu hermana... pero con una condición' él se llamaba Héctor Pereira. Y el muchacho le pregunta 'qué'. 'En primer lugar te voy a decir tiene que aceptar tu mamá. Se va a curar si tu mamá dice que sí, pero si después no se arrepiente. No te voy a cobrar nada, pero tu hermana se va a casar conmigo'. Esa era la condición del curandero. Y... bueno... pero él le había dicho, 'tu mamá tiene que estar conforme, si tu mamá acepta que se sane y se case conmigo, yo la curo. Y si mañana se arrepiente, yo sé que de vuelta va a estudiar en ella'. Entonces él le había dicho 'Ah, entonces vos le haces estudiar a mi hermana para ser fina, para ser bruja'. Y bueno, la madre no aceptó. Así que la chica al último vivía así. Siempre vivía con sus ataques, a veces se caía a la orilla del fuego" (Amalia, 53 años, Jumial Grande)

A grandes rasgos podríamos decir que opera toda la simbología ya mencionada respecto de la salamanca, el pacto y la entrega de un ser querido. Incluso la idea de la enfermedad de la muchacha provocada por el efecto mágico del arte de estudiar con el diablo, la presencia del curandero, el uso de la orina para analizar el mal realizado, etc. La mujer de quien habla Amalia practicaba su arte en su hija, a quien más quería. Era una bruja que quería ser más poderosa, "más fina" en palabras de la interlocutora, término que se utilizaba en los juicios de Tuama. De hecho, "la bruja prueba su arte –a menudo con sus propios parientes-, lo enseña a otras candidatas y accede, merced a su caudal de conocimiento, a una jerarquía de especialista no siempre solidarias entre sí. En otras palabras, no todas las brujas llegan a ser 'finas', por mucho que concurrieran a las Salamancas y gozaran del favor y protección del Zupay" (Farberman, 2010: 105). Practicar la magia en parientes cercanos es una acción por lo menos en los relatos indicados, propia de las brujas.

Una cuestión a destacar en este testimonio es que la disputa entre esta bruja y el curandero a quien fueron a consultar, debido a los malestares de la muchacha (amiga de Amalia), se estableció en términos de parentesco y de reglas exogámicas. En estas lógicas operaba una simbolización en torno al principio de intercambio del cuerpo femenino, porque en definitiva, lo que se establece en el relato de la informante es que el curandero a cambio de sacar el mal a la muchacha, la pedía a ella misma como bien troquel a intercambiar. En este mismo marco es que Amalia denomina "pícaro" a Héctor Pereira, y la picardía se asocia con ser un sujeto ventajero, astuto, ladino. Según el testimonio el curandero sabía que la mujer seguiría practicando la magia en su hija si ella no establecía un vínculo conyugal con él. Finalmente la muchacha no se relacionó con el sujeto y hasta la actualidad sufre las dolencias como consecuencia de las prácticas de su madre.

Los dones de las brujas, que también podría ser la curandera, oscilan entre la omnipotencia y el origen diabólico, pero ese poder también requiere de una combinación de un saber aprendido.

“Tal aprendizaje combina, por un lado componentes sobrenaturales (...) que aseguran su adquisición inmediata en la diabólica salamanca, y por otro, la experimentación humana, que exige paciencia y tiempo” (Farberman, 2010: 105).

Los rasgos y los atributos en torno a mujeres señaladas como brujas son varios. Celina y Nancy sostienen que Norma, con quien hemos establecido charlas en conjunto y quien es la suegra de la primera, es una bruja. Es una mujer de casi 80 años. Usa anteojos de mucha graduación. Su cabello es corto, teñido de un marrón oscuro intenso. Su cara morena está angulada por las marcas profundas de los años. Su mirada es dura y muchas veces se tornó áspera. Siempre que la vimos usaba vestidos floreados que le llegaban un poco más abajo de la rodilla. Una vez en el año 2008 -en la etapa del trabajo de campo de la tesis de grado- explicó que ella había luchado contra el diablo:

“yo como mujer he enfrentado al diablo, qué voy a tener miedo... (...) nosotros cuando vivíamos allá [en el campo] era así una cosa -indica como más de un metro y medio- así tenía los ojos (hace una seña con la mano como que era grande) y él [el diablo] estaba parado al lado de las criaturas, y le digo a mi marido ‘levantá, hay algo al lado de los chicos, sentado está observando’ y claro, en el campo, acostumbrados a poner sillones, y ahí nomás sale mi marido y se revolcaban los dos en el piso, y ahí nomás digo ‘ya voy yo’ y le ha dado mi marido contra del árbol, y estaban peleando, y en eso se han tumbado a los dos, en eso le digo ‘hachalo vos’ y le da y ahí lo ha tenido con la boca abierta, así era la lengua -señala como 40 cm-” (Norma, 80 años, Río Dulce)

Aquí ponemos énfasis en dos cuestiones: en primer lugar que el acto de defenderse de un ser que posteriormente nos dirá que tenía forma de perro, se comprende porque ella ha luchado, junto con su marido, contra el diablo. Una de las características fundamentales de la malignidad es su capacidad metamórfica, que Carolina Saganías (2003) menciona como licantropía. No ahondaremos demasiado en torno a este proceso pero sí queremos dejar establecido que la transfiguración es un rasgo que en las simbolizaciones de los/as sujetos/as caracteriza a los estudiantes (Vessuri, 1970) y al diablo, y la corporización privilegiada es la de un perro negro⁴⁶.

En segundo lugar, el coraje empieza a aparecer como rasgo identitario diferenciador de las brujas respecto de las otras mujeres, o de ellas al igual que los hombres que pactan con el diablo y se convierten en estudiantes. Las mujeres señaladas como brujas son temidas y rompen con patrones establecidos por las prescripciones patriarcales. Norma en particular, además de ser viuda, es importante en las decisiones que su hijo toma al interior de su hogar.

Celina explica que esta mujer es bruja porque tiene muchas figuras de santos, porque sabe curar el empacho, porque tiene muchos libros y “se la pasa leyendo”, y porque es muy valerosa. Eso les resulta extraño dado que, según como indican Celina y Nancy, es muy propio de los hombres. Para ellas si una mujer tiene demasiado coraje es porque en cierto modo representa un indicador de una posibilidad brujeril. Celina siente que todos los males que vive en su casa -apariciones de figuras extrañas, bultos, espantos y todo lo narrado en el capítulo cuatro- es por

46. Inclusive nos dijeron que hay muchos relatos de personas que aseguran haber cazado a un determinado animal, pero luego de un tiempo el mismo se convierte en un cuerpo antropomórfico.

culpa de su suegra, ya que es muy celosa de su hijo y haría cualquier cosa para que ella se fuera de allí y lo dejara. Nancy en cierto modo coincide con ella al afirmar que posiblemente los espantos, que son provocados por Norma, buscan que Celina termine con su vínculo sexo-afectivo y se vaya a vivir a otro lado.

En otro orden, Facundo comentó que su tía, una mujer afligida, es bruja. A ella se le adjudican las muertes del abuelo del interlocutor y de una tía a causa de “una enfermedad puesta”:

“Sí, a ver la esposa de mi tío padrino es bruja. Según lo que me comentan, han dicho todo y he podido ver. Ha habido ciertos episodios hacia mis abuelos que siempre me han contado. Por ejemplo despertarse mis abuelos a la madrugada y encontrarla a ella a los pies de la cama (...) toda mi familia le tiene desconfianza porque para nosotros ella le ha hecho un trabajo a mi abuelo para que se enferme y muera, así mi tío y ella podían cobrar una herencia que tenía mi abuelo (...) mi tío hablando con mi papá ahora él cree que la enfermedad de su esposa ha sido puesta por mi tía, Isabel, la esposa del hermano de mi papá” (Facundo, 25 años, Santiago del Estero)

En un momento de la entrevista (que no creíamos central ahondar demasiado en su explicación narrativa), describe a su tío como un sujeto usurero que sólo le interesa cobrar la herencia de su padre. Ahora bien, quien es la verdadera responsable de la muerte del hombre por “poner la enfermedad” -destacando la dimensión mágica de la patología-, es la esposa del tío del interlocutor. Luego continúa describiéndola como una persona rara:

“ella es rara, a la vista es rara, no sé si todos se dan cuenta. La energía que irradia es rara. A ver, aquí los curanderos para decirte algo de alguna persona te piden una foto y te dicen. Ella ha tenido la particularidad siempre de no estar en ninguna foto (...) a parte no es que creemos, es. Ella lo dice, es más decía que una de sus hijas, mi prima, tenía el don de ella y que ella se lo iba a pasar. Y eso se hace, según las creencias, para navidad y es la fecha para que cualquier persona que tenga alguna habilidad rara, la pueda transmitir a otra persona. Perdemos contacto con ellos para el veinticuatro, veinticinco y veintiséis, aparece mi tío preocupando diciendo que mi tía está mal, que está internada en una clínica psiquiátrica, pero el veintitrés estaba bien y el veinticuatro también o sea que después de eso le da el desequilibrio mental. La deducción de la familia es que justo para esas fechas... o algo ha salido mal en lo que han intentado hacer después de las doce con mi prima, o como se dice también, le habrán devuelto algún tipo de favor. Después a ella la traen para mi casa a pasar el treinta y uno con nosotros y me acuerdo que ese día he evitado saludarla para que nadie se dé cuenta porque ella era un ente. Era una persona totalmente desequilibrada que estaba parada mirando al cielo, mirando al vacío y que no caminaba y no te hablaba si vos no la guiabas la llevabas a algún lado y la sentabas, o capaz que se levantaba de la mesa como sonámbula, salía afuera, miraba la luna y se quedaba, se quedaba. Con los días aparentemente ha vuelto a mejorar y ha retomado sus actividades con ese tema”

Dijimos que la locura como posibilidad consecuente del ejercicio de las prácticas hechiceriles es comprendida bajo una matriz mágico-religiosa en tanto cualquier sujeto/a que pacte con el diablo puede perder la razón si se lo ve realizando algún proceso ritual, o como consecuencia directa de un trabajo efectuado por alguien en particular. Para su familia la mujer se encontraba dispersa, taciturna, como sonámbula en esa reunión de fin de año porque algo del orden de lo desconocido salió mal en un potencial ritual de iniciación en la magia de su hija o porque en cierto modo recibió un maleficio como devolución de los trabajos que ella realizaba.

Además el simple hecho que a la mujer no le guste tomarse fotografías es el símbolo de sospecha que se erige respecto de su práctica brujeril -las brujas no se sacan fotos porque de ese

modo otro/a podría hacerle un daño-. Ella ocupa un rol preponderante en su vínculo familiar, participa de la toma de decisiones respecto de la economía del hogar -cuando opina respecto de la herencia de su esposo- y fácilmente es señalada como codiciosa, avara y materialista. Más aún, es la responsable de orquestar la muerte de su suegro pues es inescrupulosa.

Por su parte, el relato de Beatriz en torno a la bruja es fundamental no sólo por los elementos simbólicos que operan allí respecto de las alimañas que aparecen ante ella, sino también por la densidad mágica transfigurativa que carga de significación los atributos de la mujer marcada como bruja. Pero además, la malignidad cobra un sentido sexo-genérico:

“Existe un brujo y una bruja. Siempre la mujer es más mala que el varón, sí porque las mujeres somos más pícaras, más fuertes (...) yo conozco una señora que se llama Elva. Un día me ha llevado a la casa de ella (...) cuando ha llegado una hora cierta ya, como a las once de la noche me ha llevado para atrás de la casa, y por al lado de mí venía una culebra y yo quería disparar⁴⁷. Y ella me ha querido llevar más al monte. Cuando se hacía diabla era rubia, con pelo largo, ella normal tenía pelo cortito y negro, o sea era negra. Delante mío se transformaba y cavaba (...) y ahí me ha salvado mi primo. Si me llevaba ella le iba a entregar al diablo mayor, que les enseñaba a ellos. Mi primo con ella salían a las 7 de la tarde al monte. Ella tiene ahora 85 años. Y sigue así, como era, no está vieja ni nada. Ella nunca se va a hacer vieja”. (Beatriz, 24 años, Las Unidas)

De esta narrativa se pueden considerar varias aristas. En primer lugar y parecería una obviedad, esa culebra (víbora) que Beatriz cuenta forma parte del repertorio de signos que compone el marco de símbolos salamanqueros, los cuales permean las temporalidades. Por lo cual, estudiar con el diablo implica, entre otras cosas, hacerlo en la presencia de diferentes alimañas, como los reptiles más peligrosos, para demostrar así el coraje (Grosso, 2008).

En otro término, es la única interlocutora que asegura haber tenido un contacto directo con una situación compleja. En la escena descrita se remite a un acto en el que Elva iba a secuestrarla, en palabras de la interlocutora “ella me ha querido llevar más al monte” -lugar sagrado en el que las personas desaparecen-. Si se la llevaba, para Beatriz la mujer la entregaría al diablo mayor. Gracias a la intervención de su primo, ella pudo escapar de la situación, pero a él jamás se lo volvió a ver -retomar su historia en páginas anteriores-.

Pero además podría decirse que las condiciones de enunciación del relato de Beatriz están condensadas bajo dinámicas de comprensión propias de un pensamiento mágico, quizás en la misma línea con las puestas en discurso de Celina, de Río Dulce. En sus relatos los elementos como lo sobrenatural, lo trascendente e insólito de lo acontecible, es factible de suceder.

Elva es descrita como una mujer morocha de pelo negro y corto que cuando está en ese proceso ritual en el que se hace diabla, cobra un rasgo identitario que merece destacarse: su cabello crece y cambia de color, se vuelve rubio. Es decir, la transfiguración parcial de algún elemento del cuerpo a los ojos de la interlocutora, que ofició de testigo en este caso, forma parte de la suma de símbolos que tampoco es casual que sea en oposición a los rasgos de la gran mayoría de interlo-

47. Correr, escapar.

cutores/as: el elemento sajón o ario del color de cabello.

En otro término, la joven dice que si bien existe un brujo y una bruja, remarca que las mujeres son más malas que los hombres porque son más pícaras y más fuertes. Mirta, la madre de Nancy y de Celina, o Norma, su suegra en varias oportunidades sostuvieron que las mujeres tienen mucho más valor que los hombres porque ellas se animan a parir, porque se enfrentan a la experiencia de tener un/a hijo/a lo cual implica soportar el dolor corporal durante el embarazo y en el posterior parto y puerperio. Las matrices de inteligibilidad en las que el parto se sostiene en los significantes performativos del mito de la mujer madre (Fernández, 2014), se traman, tamizan y re articulan con las lógicas de simbolización de lo cultural sostenidas en representaciones mágico-religiosas.

Por lo tanto la maternidad cobra un estatuto simbólico diferente en tanto representa una plataforma de privilegio y reconocimiento desde la cual se lleva a cabo el ejercicio de la magia, en un contexto mítico-religioso. Es decir, la maternidad posibilita concebir como más “sagradas” a las mujeres que los varones en ciertos aspectos.

Cabe mencionar que existen ciertos paralelismos entre los atributos asignados a las mujeres señaladas como brujas o curanderas y las hechiceras de Tuama. En primer lugar casi todas las mujeres caracterizadas por los/as entrevistados/as son independientes, solteras o han enviudado, por lo que no poseen una figura masculina que regule sus acciones como sujeto de tutelaje. Además son temidas por los/as entrevistados/as.

Las mujeres indígenas de Tuama se adecuaban directamente a los marcos de referencialidad respecto de las brujas, que como bien indica Farberman “una mujer madura, india o de color sola o de mal carácter o algo misteriosa atraía fácilmente las sospechas de sus vecinos y vecinas” (2005, 104). Esa misma sospecha pluricentenario que se erige en regímenes de verosimilitud de los rumores que dan cuerpo significativo a los mitos, trama las narrativas actuales. Las hechiceras de Tuama y las curanderas y brujas de Moreno, Figueroa y Río Dulce son caracterizadas como envidiosas, resentidas, peligrosas pero principalmente como inescrupulosas.

Recapitulando

En la primera y segunda parte de este capítulo se buscó reconstruir, interpretar y analizar los sentidos en torno a diversos aspectos de la vida cotidiana de los/as sujetos/as santiagueños/as, entre ellos el vínculo del trinomio salud-enfermedad-curación, la relación codicia-austeridad, prosperidad-sacrificio, bien-mal, daño-maleficio-reparación del mismo, amor-odio, fortuna -lo fortuito- la providencia, folklore-don-talento, bajo un enclave mágico-religioso el cual está permeado por lógicas sexo-genéricas. Desde allí se pudieron detectar posicionamientos subjetivos que conforman gramáticas identitarias al momento de investir de sentido los sucesos cotidianos.

Las grillas de intelección basadas en las narrativas respecto de las experiencias populares fue-

ron comprendidas a través de las significaciones atribuidas a las figuras del estudiante de magia y la bruja. Estos personajes cobran sentido cosmológico en el contexto del tropo de la salamanca, el monte en tanto espacio supranatural, el pacto con el diablo y el curanderismo como práctica empirista circunscripta en matrices mágico-religiosas.

Estos arcos de posibilidad de producción del sentido social son comprensibles bajo las matrices coloniales que perduran a lo largo de estos años y que se mixturán, amalgaman y condensan en la actualidad. Perviven así en rasgos complejos de la cultura que se mantienen, mutan o reinventan en relación a posibilidades de lo residual, lo emergente y lo dominante.

Pudimos comprender que son múltiples los signos pluricentenarios que perviven no sólo con los juicios por hechicería de Tuama, sino también a lo largo de estos años: simbología salamanquera -pacto, entrega del ser querido, potencial desaparición, el espacio del miedo y el terror, la locura como consecuencia del mismo, etc.-, atribuciones al estudiante y a la bruja, modos de comprender la relación entre el daño, las características del maleficio y sus detalles pormenorizados.

También es evidente el rasgo ambivalente que se le otorga a la figura del curandero o curandera, pues pueden sanar males naturales o como resultado de la intervención de un maleficio a través de saberes heteróclitos, múltiples y sumamente empiristas. Pero a su vez tienen los conocimientos necesarios para ejecutar la magia negra y afectar el destino de cualquier persona.

Ese arte es mágico ya que se contiene en una matriz religiosa judeo-cristiana heredada de la colonia, pero que a su vez en Río Dulce se mixtura y pliega con los cultos umbanda, generando la coexistencia de elementos religiosos sumamente variados. Es claro que las matrices religiosas traman el curso de lo cotidiano: se prescriben a través de la reactualización del relato mítico, las funciones prescriptivas y proscriptivas: desear tener más que el resto de la comunidad es signo de codicia y la misma se simboliza como una afrenta a los/as demás. La magia opera entonces como una vía de acceso al ascenso social, pero se torna una práctica sobre la que pesa un tabú.

Es preciso recalcar que actúa una dinámica en cuyo axioma operacional se sustenta en la idea del infortunio, desgracia o fatalidad adjudicable a procesos mágicos. La magia es una práctica de la adversidad, pero también puede prevenirla o paliarla.

Destaquemos también que el efecto performático del mito de la salamanca, los estudiantes y las brujas se expresa en las significaciones concretas como el miedo a caer en la locura, el temor de perder a un ser querido, de percibir/sentir las cosas y los sucesos que todos/as cuentan, el pánico de desaparecer y jamás regresar o de ser el/a destinatario/a de un maleficio -con sus respectivas consecuencias-. Esto es así porque si bien casi nunca hay certezas de la efectividad del suceso pasado que es justamente el mito que lo pone en circulación y lo evoca, la operatoria se sustenta en el miedo que generan a futuro los regímenes de verosimilitud que lo conforman. Es decir, es efectivo porque las consecuencias podrían ocurrir en un futuro o estar sucediendo en el presente.

El rol fundamental del/a curandero/a es intervenir entre las personas de la comunidad a través de poderes mágicos: es la figura que posee los requisitos para mediar entre las dolencias, deseos, enfermedades o necesidades y el arte empírico de la magia, que en definitiva

puede cambiar la situación que se evoca.

Es fundamental indicar que la dimensión sexo-genérica constituye el análisis de los relatos experienciales. En primer lugar porque desde los posicionamientos subjetivos desde los cuales se han aludido a las figuras míticas, las expresiones de género son clave: fueron mujeres las que indicaron que acudían a pedidos de magia amatoria y sentimental, a diferencia de los varones que recurrían por asuntos relacionados a la fortuna o a la economía más doméstica. Y en segundo lugar, son las brujas o curanderas quienes llevan a cabo el tipo de trabajo relacionado a la magia roja o amatoria, mientras que los curanderos se ocupan de otros conjuros.

Es aquí donde opera otro nodo articulador entre la dimensión mágico-religiosa y la de género y sus expresiones en las experiencias populares. Las relaciones sexo-genéricas que se estructuran en los mitos explorados operan como clave de intelección mágico-religiosa de la prescripción moral y de sus mandatos que los organiza: lo esperable de los vínculos, de las características de las mujeres, de los varones. En este sentido, lo supranatural o trascendente siempre tiene en los mitos un origen o resonancia sexo-genérica, por lo que su despliegue impacta directo en la configuración de las pautas de acción y sus dinámicas de relacionamiento. Una mujer que tiene rasgos como el coraje se asocia con el universo de lo masculino, y ese es un elemento de alta peligrosidad que requiere de la dimensión sobrenatural del mito para poner en alerta de esa particularidad anómala. Una mujer que recurre a una curandera para solicitar un modo de relacionamiento menos doloroso con su cónyuge, también nos insta a interpretar las lógicas genéricas que allí operan.

Pero también la matriz de la magia y religiosidad popular santiagueña está atravesada por una combinación compleja entre la moral sexual occidental y colonial que ubica el universo de lo femenino en una escena constituida en clave jerárquica y desigual respecto del masculino hegemónico. Actúa una especificidad popular que mantiene un horizonte más difuso, ambiguo o sincrético, de significación contingente en torno de estas diferencias culturales.

Por ello es que a medida que avanzamos en el análisis vemos cómo estas imbricaciones entre las dimensiones se tornan cada vez más “nocturnas” (Barbero, 2003). En el próximo capítulo se indagará en torno a las expresiones de género en relación al placer, deseo y modo de relacionamiento del parentesco, cuyo nodo es fundamental: la correcta tramitación de la sexualidad se efectúa gracias al ejercicio sacralizante y vigente de la operatoria mítica. Si eso no llegara a suceder, la expiación de la víctima sacrificial es el símbolo fundamental de reparación del malestar, para la cual es necesaria otra condición: la feminización (en tanto posición deslegitimada) del sujeto mártir: siempre es la mujer el signo necesario del andamiaje que purifica las culpas comunitarias.

Capítulo 6. Sexualidad, parentesco y masculinidad hegemónica: “las almamulas”, las relaciones de género y el mestizaje

En esta instancia de la tesis y último capítulo de análisis nos centramos en relevar, describir e interpretar la articulación género, sexualidades y parentesco con la dimensión mágico-religiosa a través de la expresión performática y la reactualización del relato mítico de las almamulas. Se busca comprender la circulación y perpetuación del poder en clave patriarcal al momento de inteligir la transgresión del tabú del incesto por parte de los/as entrevistados/as.

Las almamulas condensan en los relatos de experiencia de la cultura popular santiagueña, la síntesis [tensa] entre un ser representado como una hierofanía -expresión simbólica de lo trascendente-, pero a su vez con una identidad cotidiana reconocible y estigmatizable (toda mujer es potencialmente almamula en tanto no tramite su condición sexuada en el marco de los acuerdos exogámicos de su comunidad). Por lo cual, los sentidos en torno a lo trascendente/mundano, lo natural/cultural, el victimismo/despotismo, deseo, placer, sexualidad, procreación, tabú de la homosexualidad, etc. se inteligien a partir de la puesta en relato del mito de las almamulas.

Como se intentará mostrar, la instalación de la prohibición del incesto (a costa de la conminación y culpabilización moralizante de las mujeres) permite entrever la trama judeo-cristiana de las representaciones y los modos a partir de los cuales se promueven rasgos de la masculinidad hegemónica. La virilidad, el complejo de honor y vergüenza, la agresividad, son algunos de esos símbolos identitarios que operan paralelamente a la estigmatización de las mujeres.

En este último capítulo de análisis se muestra el modo progresivo en que la dimensión analítica sexo-genérica predomina en la construcción interpretativa. Para ello nos basamos en los fundamentos de los feminismos postcoloniales en tanto se busca producir un conocimiento situado -crítico de la hegemonía del feminismo blanco- y reflexivo respecto de las condiciones de análisis de los relatos de experiencia de los sectores populares santiagueños trabajados. Fue nuestro objetivo recuperar las retóricas de sujetos/as olvidados/as por la historia blanca, clasista, cisheteropatriarcal, adultocrática y porteñocéntrica.

Pero también tuvimos como propósito impugnar cualquier reduccionismo falaz que se emparente con un relativismo cultural y el uso demagógico del derecho a la diferencia liberal. Partimos desde el “pluralismo histórico” que desarrolla Rita Segato (2010a) para encontrar una lectura posible, situada, crítica y superadora de una mirada de género sesgada y blanca y de una impronta que suprima las lógicas de poder que permean y condicionan las relaciones de género.

El capítulo está organizado en dos partes. En una primera se hará especial hincapié en el análisis de las características de las almamulas, las lógicas del parentesco y el estigma. En una segunda cobrará densidad interpretativa las tramas en torno a la sexualidad, el incesto y las masculinidades hegemónicas comprensibles en contextos específicos de mestizaje.

El análisis que presentamos a propósito de esta figura de la mitología popular santiagueña cobró densidad interpretativa gracias a diversas herramientas conceptuales trabajadas en distintas investigaciones de las Ciencias Sociales y Humanas. Justo es decir que comunicar dicho análisis bajo las lógicas de ordenamiento de un discurso académico acorde a dichas herramientas puede, muchas veces, empantanar la comprensión, más que clarificarla. No pocas aristas que se desmenuzan están solapadas en otras, yuxtapuestas en diálogo con otros tópicos y urdidas en relación a diferentes tramas. Es decir, un modo posible de leer esta interpretación es la que hemos decidido presentar. Sin embargo, somos cabalmente conscientes de que, por la materia misma de su referente empírico, pero sobre todo, por la multiplicidad de capas de sentido y de miradas sobre sus posibles derivas, no será de ningún modo única ni unívoca. La opacidad que conforma el campo de producción del sentido social habilita, claramente, otros modos de comprensión de los fenómenos aquí indagados, con los que en cualquier caso nos interesa ponernos en relación, discutir y/o polemizar.

Primera Parte

6.1 Las almamulas

*“La mulánima es un mito de larga data
en el Noroeste argentino
Lo más probable es que haya sido introducido
por los españoles durante la conquista”*

Raúl Nader

Las expresiones y relaciones de género están urdidas de rasgos patriarcales, misóginos y hasta despóticos. Estas dimensiones constitutivas de la vida cotidiana encuentran una torsión explicativa en la matriz simbólica del mito de las almamulas.

Indaguemos el contenido más manifiesto del mito: los símbolos atribuidos a este tropo sexo-genérico. En lo que concierne a las particularidades específicas del trabajo de campo, puede decirse que existieron diferencias en relación a las representaciones en torno al mito de acuerdo a las localidades indagadas. En Moreno por ejemplo, casi todos/as los/as interlocutores/as expresaron que no le dan un peso simbólico performativo al mito por lo menos en un aspecto más manifiesto: la aparición de este ser, su transfiguración, etc. En sus palabras: “no creemos en la almamula ande así como lo cuentan. Eso no existe”. Sin embargo, otros/as pobladores de Figueroa o habitantes de Río Dulce, indicaron lo contrario.

No obstante, una característica que atraviesa a todos los lugares donde fuimos, son aquellos contenidos latentes: la trama subrepticia. En lo concerniente a las almamulas, hablamos de la tramitación de la sexualidad, el tabú del incesto y la homosexualidad. En Moreno, Figueroa o La Banda los/as interlocutores/as manifestaron conocer algún caso de relaciones sexuales entre familiares cercanos/as a quienes denominan “los almamulas” o inevitablemente se asocian casos de incesto con dicho mito.

A diferencia del corpus de mitos trabajados en los capítulos anteriores, al interpelar directamente una particular forma de tramitar la sexualidad, el mito de las almamulas genera una notoria incomodidad corporal y situacional en los/as entrevistados/as. Es, en efecto, el relato que más cuesta poner en palabra o profundizar, excepto en charlas grupales, donde el peso de la narración se distribuye y completa colectivamente. En una charla individual, sin embargo, las anécdotas son escuetas, los cuerpos se contraen, tensan, las miradas se tornan furtivas, esquivas. Ahondar la cara oblicua del mito de las almamulas requiere de una atmósfera de confianza más profunda que los otros tópicos abordados, pues por acción u omisión de las historias sus relatos apuntan a la prescripción de ciertas pautas de relacionamiento sexual, y a su transgresión.

De acuerdo a los relatos de interlocutores/as -como a apreciará prontamente- este animal mítico tiene ojos rojos, escupe fuego por la boca, emite alaridos ensordecedores, siendo difícil discernir a qué animal pertenece. Además tiene cadenas con las cuales golpea a personas o animales que se le atraviesan. Sale los días de cambio climático (preferentemente martes y viernes) y de noche.

Las personas saben que deambula porque sienten el ruido de cadenas, su grito, el ladrido de los perros y perciben el olor fétido que la caracteriza. “La almamula” come animales domésticos -gallinas, cabritos, cerdos, perros- de un modo particular: por dentro, chupándolos, dejando sólo el cuero. Otros testimonios dicen que incluso devora los corazones de niños que no han sido bautizados bajo cualquier denominación de la religión cristiana.

En tanto animal mítico es hembra, transfiguración involuntaria de una mujer de carne y hueso que sufre el castigo de pérdida de su yo social por haber incurrido en relaciones sexuales con su padre, hermano o hijo [o algún otro familiar directo].

Cabe destacar que existen otros relatos “tradicionales” en torno al mito, que hacen referencia a que la almamula es una mujer que mantuvo relaciones sexuales con el sacerdote de la comunidad (Nader, 2006; Suarez, 2002; Pelegrín, 2012) y es castigada por la ejecución de ese pecado. Si bien este elemento no fue mencionado en las narrativas de los/as entrevistados/as, es clave remarcar esta otra versión del mito.

“La almamula” no es una sola, sino que hay tantas como relaciones de incesto ocurran. Es decir, toda mujer es potencialmente almamula en tanto sexuada para las relaciones de género comunitarias, dado que si no se tramita la sexualidad en el marco de los acuerdos exogámicos es factible de ser estigmatizada.

Existen dos tipos de almamula: la neófita en la transfiguración y la condenada, aquella cuya salvación es imposible de lograrse. Es quien posee cadenas y este elemento simboliza el tiempo transcurrido desde la primera situación sexual con su familiar hasta la actualidad. De acuerdo a los testimonios de interlocutores/as, diversos son los caminos de la salvación. Uno requiere de un ritual de exorcismo. Otra posibilidad aparece si un hombre valeroso logra herirla o cortarle la oreja para que sangre, y por medio de ese sacrificio se liberaría la culpa. La última alternativa se encuentra en el cuerpo mismo de la mujer almamula. Si lograrse concebir un/a hijo/a como resultado de esa relación sexual endogámica, dejaría de ser un alma en pena. Más adelante retomaremos esta dimensión reproductiva asociada a esta figura.

El nodo complejo reside en que el requisito para salvaguardar un orden social [que exprese y consolide por ejemplo, la prohibición del incesto] consiste en un chivo expiatorio que opere como expurgo de la falta. Más polémico es que el mito se estructure en la base de un mecanismo que prescinda del sacrificio moral de la víctima mediante la culpabilización y responsabilización del vejamen social acontecido. Lo cierto es que mayormente estas víctimas cobran identificaciones femeninas, son mujeres con nombre y apellido.

Es preciso remarcar que en ciertas situaciones los/as pobladores/as indicaron que también se transforman los varones. Sucede muy eventualmente no nos explicaron un porqué en particular,

pero sí nos dijeron que son sujetos relacionados con el diablo –operaría la abyección mágica y la imaginaria relacionada con la salamandra, lo maligno y todo lo visto en el capítulo anterior-.

Para la comunidad el “incesto” es condenable, pero para dispensar y liberarse de ese malestar ininteligible, el proceso de depuración requiere de la oblación de la víctima sacrificial, que en este caso es la mujer que comete el vejamen social.

A partir de las narrativas relevadas sobre esta figura se desprende que la mayoría de los posicionamientos ideológicos expresados por los/as entrevistados/as se ubican en lugares claramente patriarcales. Por un lado repudian la “peligrosa” sexualidad de las mujeres, estigmatizándolas y moralizándolas, y por otro, promueven rasgos identitarios sustentados en la masculinidad hegemónica. El argumento de base es que el destino de las mujeres supuestamente depende siempre de su propia voluntad y marco de elección, por lo que el eventual abuso, por parte de un varón, de su condición de privilegio para la creación de escenarios de inequidad, queda no solo incuestionado sino completamente invisibilizado como tal. Argumento falaz si se considera la complejidad de ejercer una denuncia de este tenor -¿a quién? ¿a qué tipo de Estado? ¿en el marco de qué circunstancias?-, cuando los cuerpos de las mujeres les “pertenecen” a los varones. En no pocas ocasiones las corporalidades devienen territorios colonizados, cuando los límites entre el uso y abuso del cuerpo y las retóricas respecto de su soberanía y voluntad son lábiles y cuando estas acciones que provocan dolor humano se cristalizan en mandatos culturales.

A lo largo de los siguientes apartados se buscará complejizar, profundizar y poner en tensión estos núcleos analíticos.

6.1.1 Transformismo

Como indicamos, almamula remite a un ser mítico particular. El filósofo Raúl Nader (2006), tomando los postulados e investigaciones de Mircea Eliade, ubica a esta figura como “cratofanía azorante”⁴⁸. “Las cratofanías se refieren a manifestaciones de fuerza, de poder, temidas y veneradas ejercen al mismo tiempo atracción y rechazo (...) las hierofanías, cuando hacen referencia a lo nuevo, a lo insólito, a todo aquello que puede ser perfecto o monstruoso, extraordinario, distinto y de lo natural y cotidiano, se conocen con el nombre de azorantes” (2006: 173-174). Estas cratofanías pueden ser valoradas como sagradas o mancilladas.

Respecto de la trama de sentidos de los/as sujetos/as sobre esta figura mítica, una vez que las conversaciones se concretan en los encuentros, los relatos de interlocutores/as fluyen:

48. Las cratofanías constituyen un tipo de hierofanía -son manifestaciones de lo sagrado- (Nader, 2006)

“La almamula es una persona que se transforma en animal, en cualquier forma, en perro, en gato, en burro” (Ariel, 23 años, Río Dulce)

“Los comentarios dicen que se transforma en muchas cosas, en un perro, en una especie de mula, pero cómo será el tema... no quisiera encontrarlo de frente...pero en algún momento dado tengo que verlo ¿no? hay que hacer eso, sino... (...) Dicen así que se transforma en perro, otros dicen que se transforma en una mula así chiquito, como un potrillo (...) yo he sentido cómo aparece y cómo torian (sic) los perros” (Horacio, 55 años, Río Dulce)

“Yo tenía 13 años más o menos. Y en el medio de la calle...lo he visto. O sea se sentía ruido de los perros, y como vivía sola, miraba por el agujero de la ventana y ese día, como se sentía que toreaban los perros, que mordían y no lo mordían, y veo, ¡era un perro así grandote! Y le salía chispas por la boca, pero los perros lo ladraban de lejos, y vos escuchabas, parecía como si estuvieran mordiendo a otro perro, pero no, los perros ni siquiera se arrimaban, de lejos nomás lo ladran, desesperadamente lo ladran, y vos escuchas los perros estando de adentro, y parece que lo están atacando, y no, de lejos, todos por la vereda, él iba por medio de la calle y justo en la luz lo he visto y era un perro grande, que largaba chispas y miraba los perros con odio y era orejudo” (Marta, 46 años, Río Dulce).

“Ella me ha espantado a mí de un burro color negro, pero cuando yo venía caminando con mi hermano, esa vuelta me ha espantado fiero, después así cuando yo andaba de noche ella me espantaba a mí (...) Ella se transformaba de perro, de burro, de cabra, de chancho, de gallina, de todo, de gato, te arañaba todo si era de gato. Hasta te comía si quería [hubiese querido]” (Beatriz, 24 años, Jumial Grande).

“Como una mulita, así es. Pero más fuerte también saben decir. Se transforma así como en una mulita, una perra. Pero eso sí, yo nunca la he visto, cuando la siento escondo la cabeza; ya te lo voy a salir” (Ariel, 23 años, Río Dulce).

“La almamula es entre familias. Es de distinta forma. Se transforma en una perra o como mula también, cuando se transforma en mula es porque es más peligroso. Come gatos, perritos y llega a comer chicos también” (Natalia, 22 años, Jumial Grande).

Explicamos en el capítulo anterior que una característica común de las figuras mitológicas que constituyen parte de la cosmovisión del monte santiagueño es que tienen la capacidad de transformarse en seres del mundo animal. Ya sea un estudiante de magia o una bruja, las almamulas o los espantos, la transformación de la materia en tanto posibilidad es un rasgo crucial. En lo concerniente a las almamulas, el proceso es el de la zoomorfización, pues el yo social humanizado adquiere rasgos corporales zoomorfos -sucesos milenarios en las mitologías- y es lo que Carolina Saganías desarrolla como licantropía. Claramente es una característica inherente al imaginario mágico que atraviesa distintas dinámicas sociales y procesos simbólicos de la cultura santiagueña. En este contexto las almamulas pueden adquirir la forma de algún animal doméstico: un perro, gato, burro o una mula, por lo que la metamorfosis o transformismo es multiforme.

La investigadora María Eugenia Valiente sostiene que el perro negro es un símbolo de vigencia universal: la bestia demoníaca. “En los mitos aparece como devorador de almas, feroz guardián de tesoros ocultos, custodio de las puertas del infierno. Siendo el perro, desde la más remota anti-

güedad, uno de los animales que comparte más de cerca la vida de los hombres no es raro que su figura aparezca en múltiples complejos simbólicos, tanto en el papel de compañero fiel del hombre como embajador del diablo, compañero de sacrificio" (Valienté, 1997:185 en Nader, 2006: 155).

Respecto del relato de Natalia, el último consignado más arriba, comienza a aparecer otro atributo de las almamulas, que abordaremos en detalle un poco más adelante: además de animales, también devoraban chicos/as. Incluso el testimonio de Beatriz, una de las pocas personas que afirma haber visto a una almamula, indica que tenía la forma de un burro color negro, que le produjo espanto y estaba convencida de que era capaz de comer, además, a una persona mayor.

Por otro lado, en los relatos de algunos/as informantes o incluso en retóricas de medios locales de comunicación⁴⁹, se narran sucesos de cacería de animales que una vez muertos sus cuerpos cobran forma de humanos/as.

Al respecto, en febrero de 2015 Nilda nos contaba los rumores de habitantes de Villa Figueroa, una localidad cercana a Jumial Grande donde ella trabajaba como docente del nivel primario, que allí hacían referencia a este tópico.

"Un día había un solo comentario en todo Villa Figueroa. Había andado el almamula⁵⁰. Ellos buscan donde hay bebés. Estaba la cunita del bebé al lado de un catre y una perra que tenían, que era de raza, vivía bajo la cuna, cuidándolo. Y una noche estaban todos para un lado y la cunita estaba por la luz, que salen bichos has visto, y bueno, para que puedan ver mejor (ponen la cuna bajo la luz). Y había llegado, ellos no sabían describir cómo era. Ellos han rastreado y eran rastros de chanco. Pero el animal que ellos han visto era como cabra y muy peludo. Se había arrimado a la cuna del bebé y la perra lo atacaba al bicho ese. Después han venido los perros del vecino para atacarlo. Pero los perros tenían miedo y ahí se han arrimado ellos, la perra ataca más a ese bicho, lo sigue y lo muerde en el cuello. Y se iba prendida de ahí. Que no sé dónde lo habrá dejado; la cosa es que la perra vuelve después y al rastrear ellos al otro día, la sangre se iba para el norte. No sé en qué hora sería que alguien busca a la enfermera del lugar que lleven la ambulancia que estaba muy enfermo un hombre. Que le ha mordido el perro y cuando han ido el hombre estaba mordido en el cuello y es justamente el hombre que vive con su hija, casualmente, pero los vecinos dicen que un perro jamás va a morder a su dueño, más en el cuello. Y esas conclusiones sacan porque dicen que había casos así que aparecían y tenían miedo ahí. Después no he preguntado qué ha pasado con ese nombre, si se ha salvado o no porque muy machucado estaba el cuello" (Nilda, 47 años, Jumial Grande).

Por un lado se destaca la característica de la multiformidad arrogada a la almamula: no se sabe

49. Eventualmente todos los medios locales se hacen eco de estos eventos mágicos y constituyen desde allí las retóricas de sus notas. Desde julio de 2014 hasta febrero de 2017 (período de realización del trabajo de campo) se han registrado varias noticias acerca de la aparición de la mujer de blanco, de rituales asociados a la salamanca, de quejas de vecinos en relación a la aparición de las almamulas, etc. Si se presta especial atención a la construcción discursiva se verá que las fuentes que legitiman la veracidad del suceso son justamente las voces protagonistas. No se recurre a expertos en veterinaria cuando aparecen animales mutilados, sino que se pregunta a lugareños/as en torno al mito de las almamulas. Ver por ejemplo el artículo titulado: "En los últimos días la leyenda del almamula revivió en dos barrios bandeños". Es del portal "La Banda diario" y hace referencia a rumores de la aparición de almamulas. Disponible en <http://labandadiario.com/en-los-ultimos-dias-la-leyenda-del-almamula-revivio-en-dos-barrios-bandenos/>. Nota consultada el 12 de junio de 2016.

50. A diferencia de otros/as interlocutores/as ella menciona en masculino a esta figura.

deducir a qué alarido pertenece, a qué huella o forma. Los/as lugareños/as decían que las pisadas eran similares a las de un cerdo, pero que la forma que habían alcanzado a ver era la de una cabra o un “bicho muy peludo”. Este ser extraño quiso llevarse al bebé de una familia pero no lo logró debido a que la perra de la familia (más los caninos de los/as vecinos/as) pudo defenderlo y embestir al animal en el cuello. Los rastros de sangre conducían al norte del lugar. Al día siguiente se sabe que un vecino de la zona había sido atacado en el cuello. Esa misma similitud, sumado además el rumor en torno a un vínculo incestuoso con su hija, colaboran en la interpretación de dicha aparición y de los ataques: él era el sujeto almamula que intentó llevarse al bebé de la familia de Villa Figueroa. En muy pocos casos, como en éste, el sujeto varón es quien se transforma en almamula. Más allá de la diferencia de género en este relato puntual, los sucesos alrededor de esta figura siempre ponen en jaque el régimen de organización sexual de la comunidad, al tiempo que activan temores, ansiedades y sanciones de distinto tipo.

La multiposibilidad transfigurativa es un componente recurrente en las narrativas de los/as sujetos, cuyas tramas simbólicas están atravesadas por la dimensión mágica, que vuelve viable el argumento de la transmutación corpórea en tanto tropo figurativo de explicitación de la norma cultural. Recordemos que un atributo fundamental del estudiante de magia, y de la malignidad en general, es su capacidad metamórfica. Es decir, el “transformismo” está directamente asociado a un repertorio de representación ligado a la malevolencia diabólica, del Zupay. Por caso, cualquier elemento mágico se asocia a un universo maléfico, oscuro y propio de una malignidad mestiza, occidentalizada.

Con todo, en Río Dulce los/as interlocutores/as explicaban que quien más se transforma es la mujer. En una charla grupal Mirta, la mamá de Nancy, Celina y Ester, junto a su yerno Horacio, indicaban:

Mirta: Porque siempre he escuchado que decían gente grande que la mujer es la que se condena
Horacio: Más que el hombre (...) estoy de acuerdo. Mi viejo me sabía contar así, que la mujer es la que se condena...

Celina en una charla individual decía:

“Aquí saben decir que se transforma la mujer más que el hombre (...) y eso es porque viven entre familiares... y cuando va a nacer una criatura, cuando entre los dos hacen una criatura se transforma la mujer y ella empieza a salir -transfigurada en almamula- todas las noches (...) Pero el hombre también ¿qué no? el hombre también, pero no tanto como la mujer. Ella sale todas las noches. Pero el hombre sale una vez cada cuánto, dicen”

Como estos relatos ponen de manifiesto, la caracterización mítico-mágica y trascendente de la figura de las almamula está claramente enunciada desde una posición patriarcal. En ella, además, lo sobrenatural se articula con el mundo de todos los días. En este sentido, sagrado y profano “conforman una dualidad compleja. No significa una mera oposición ni mucho menos la negación de un término hacia otro, sino que hay una complementariedad, una relación dialéctica entre ambos” (Nader, 2006:37). En lo cotidiano, a su vez, se juegan y refuerzan sentidos claves del orden

sexo-genérico –binario, heterocentrado y patriarcal- que transversaliza esta realidad bifronte, lo cual mantiene intocada la naturalización del sexismo y la carga moral peyorativa hacia las mujeres que está en la base de distintos mitos, pero de modo predominante en éste.

La distinción sagrado-mundano es una categoría que retomamos del filósofo Raúl Nader (2006) –quien a su vez cita a Mircea Eliade (2005)- pues se vale de ella en el análisis de las alмамulas. Sin embargo nosotros preferimos utilizar la conceptualización mágico-religioso o trascendente para referirnos a ese plano que da forma a los sentidos sociales cosmovisionales en tanto aglutinan lo supranatural y lo cotidiano. En estos planos de inteligibilidad actúan regímenes de verosimilitud (Zires Roldán, 2005) en tanto acuerdos y convenciones en cuyas lógicas la transfiguración, el zoomorfismo o antropomorfismo, son actos posibles. Estos son los rasgos que traman lo ominoso y horroroso de las alмамulas.

Aclaramos esto porque justamente las alмамulas no remiten a un campo de efectos de sentidos en relación a lo sagrado sino justamente lo contrario, lo mancillado (Nader, 2006) es decir, lo deshonrado, lo espurio, lo ultrajado.

Según las narrativas de los/as pobladores consultados/as el proceso de pérdida del yo social en el transformismo lo viven mayormente las mujeres. Esa transfiguración bordea la cornisa de entendimiento como una afrenta en tanto “es una condena”, como sostiene Mirta, pero además es el rasgo trascendente que permite la germinación y perpetuación del miedo. En esa conjunción actúa la función social de una cratofanía azorante en la medida en que promueve veneración y rechazo comunitario (Nader, 2006). En el caso particular de Río Dulce, la alмамula genera el repudio en relación a la prohibición del incesto y a su vez encarna un terror con rasgos mágicos.

6.2 Estigma

Todos los signos que conforman las representaciones en torno a las alмамulas son elementos que en la descripción cargan de un valor negativo a sus rasgos. Pensemos en su nombre: alмамula. Nancy nos explicó en una ocasión que para ella es como una “especie de espíritu que anda”. La dimensión material y la espiritual se conjugan en la simbolización representacional de este ser mítico y comunitario, pues siempre hay una alмамula determinada, más cerca o más lejos del círculo vincular. Allí las temporalidades de un tiempo sagrado (heredado de momentos prehispánicos y coloniales) cohabitan con las propias de un momento presente, revitalizándose en función de la remembranza y en diálogo con los relatos folklóricos.

El tiempo sagrado es el espacio de constitución del relato mítico (Nader, 2006). Forma parte de la experiencia religiosa e implica una dimensión vivencial. “Es un tiempo simbólico (...) de los ritos, de los mitos y significativo por excelencia (...) es heterogéneo, reversible y dinámico” (Nader, 2006:78-79).

El nombre “almamula” o “mulánima” alude a un animal que lleva cargas pesadas y que básicamente es estéril: no puede procrear al ser la cruce entre una yegua y un burro.

“La condenada, la que anda con la cadena, esa te puede atacar, puede atacar a la persona, a esa condenada dicen que hay que cortarle la oreja, para que deje de ser condenada ¿entiendes? Pero ¿quién sale a animarse a cortarle la oreja de la almamula?” (Esther, 27 años, Río Dulce).

“Mi viejo me ha contado a mí que tenía una cadena larga y cuando la ha seguido se ha metido en el monte, al frente (...) contaba muchas cosas. Y al poco tiempo de morir, él se la ha visto pasar por acá con cadena larga” (Horacio, 55 años, Río Dulce).

“Sí, es un perro negro, con ojos rojos, mi papá lo había ido siguiendo” (Yanina, 23 años, Río Dulce).

“Todo es fiero de la almamula, todo es fiero. Ser almamula es muy fiero... (...) ¿Su ladrido? ¡¡Es feísimo!! Te deja... como si fuese más fuerte que el perro ladra. No te imaginas” (Beatriz, 24 años, Moreno).

“Qué busca... y a mí me han dicho que... busca los animales cuando están en el oscuro, que come la parte de adentro o que a los chicos así que no son bautizado los lleva...” (Nancy, 39 años, Río Dulce).

“Y otros dicen que ellos saben hacer maldad porque viven la discriminación de la misma gente. En realidad, uno ve un caso así y mira mal. No sé, serán las costumbres o porque está mal” (Nilda, 47 años, Jumial Grande).

Los animales desempeñan un rol preponderante en la simbología mítica. En relación con el perro, Nader (2006) explica que no hay ninguna mitología que no haya asociado la figura de los caninos con la muerte, el submundo, lo tenebroso.

Respecto de los signos que comportan una estigmatización, el que más se le endilga a las almamulas se vincula con la posesión de cadenas. Ese elemento es el que diferencia a la que recién se transforma de la que ya está condenada, es decir de la que ya no tiene posibilidades de ser salvada. La simbolización más contundente respecto del largo y grosor de las cadenas se relaciona directamente con el tiempo transcurrido desde el acto sexual consumado entre familiares y el proceso de “transformismo” en este ser. “La mulánima está doblemente condenada. Hay una condena física y una espiritual. Físicamente está encadenada, trabada. Espiritualmente, su alma está condenada a vagar por las noches buscando alguien que la libere” (Nader, 2006:172).

Podría decirse que todos los elementos simbólicos que dan forma a las almamulas son signos que en su puesta enunciativa y contextualizada, determinan lugares estigmatizantes. Comprendemos que el estigma es un atributo que produce un descrédito amplio (Goffman, 2010) y constituye una divergencia entre la identidad social virtual y la real, produciendo un aislamiento entre la sociedad y la persona. Goffman plantea tres tipos de estigma: las deformaciones físicas, defectos del individuo como falta de voluntad, creencias, deshonestidad (como por ejemplo, perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio). Por último, existen los estigmas de raza, religión y nación que pueden ser transmitidos por herencia y mancillan a todos los miembros de la familia.

De todos modos, podemos decir que la clasificación del estigma está estrechamente vinculada a cada situación en particular que viva el/a sujeto/a denigrado/a. Por ejemplo, una mujer señalada como almamula está, en primer lugar, desacreditada de modo implícito por su propia condición genérica en dicho contexto. En segundo lugar, pesa sobre ella una doble sospecha: la de cometer incesto, situación deducida por la corporalidad de la acusada (andar por el barrio cabizbaja, no atreverse a mirar a los ojos, incluso un potencial embarazo) y sus comportamientos, y la de transfiguración o “transformismo”, que sintetiza un ser que aglutina miedo y odio en la comunidad -ser una cratofanía azorante-. De este modo, una mujer almamula puede estigmatizada por defectos del carácter y por las consecuentes marcas sobrenaturales de su aberración.

En una charla desarrollada un verano de 2015 entre Carmen, su hija Nilda y Vanina, hija de esta última y nieta de la primera, explicaban que las personas señaladas de almamulas prácticamente no tienen contacto externo con la comunidad:

Vanina: nunca salen de la casa

Nilda: Ajá, ellos tienen vergüenza de salir

Lo neurálgico de la situación de las mujeres marcadas o sospechadas como almamulas es que, como arguye Ervin Goffman (2010:17), no son consideradas totalmente humanas: “los normales (...) creemos que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida”. Este concepto es crucial para comprender en qué medida el yo social de una mujer santiagueña que es señalada moralmente como partícipe de un acto sexual prohibido se transforma, como resultado de un proceso comunitario de desacreditación colectiva, en la mujer que ultraja la interdicción del incesto, que pierde su estatus de humanidad y adquiere un yo estigmatizado. Junto a ello es interesante remarcar que, en paralelo a esta condena moral, la nueva identidad, vía la transfiguración, restituye cierto status al otorgar una dimensión mágico-trascendente a la devenida almamula en tanto figura temida en su condición de hierofanía. Retomaremos esta idea un poco más adelante.

No obstante, esta vida no tiene un estatuto pleno de humanidad por lo que sería susceptible de sufrir la dañabilidad en la medida en que atenta contra la normalización del sujeto hegemónico (Butler, 2009).

Podríamos decir que la identidad social real de la mujer almamula deviene en una “identidad virtual” (Goffman, op.cit.). Es más, toda la figura del almamula está conformada por múltiples signos estigmatizantes: ojos rojos diabólicos, olor putrefacto, alaridos ensordecedores, cadenas como símbolo de condena, etc.

Según el planteo de Goffman los estigmatizados/as pueden clasificarse como desacreditados/as o como desacreditables. Los/as primeros/as son sujetos/as estigmatizados/as que suponen una calidad de diferente ya conocida o evidente en el acto. Por su parte, desacreditable es quien posee

una diferencia que no se revela de modo inmediato y no se tiene de ella un conocimiento previo. Sobre esta cuestión nos interesa hacer hincapié en el manejo de la información social acerca de la deficiencia de esa persona: “exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disimularla; mentir o decir la verdad; y, en cada caso, ante quién, cómo, dónde y cuándo” (2010: 61).

El manejo de la información social es transmitida por la persona en cuestión a través de la expresión corporal pues mediante ésta se comunican signos portadores de información denominados símbolos, los cuales podemos distinguirlos como de prestigio y de estigma; los primeros hacen referencia a un estatus, honor y los segundos conforman “una degradante incongruencia en la identidad y son capaces de integrar lo que de otro modo sería una imagen totalmente coherente, disminuyendo nuestra valorización del individuo” (Goffman, 2010: 63).

En nuestro caso, una mujer marcada como almamula es desacreditable porque sus atributos de este orden no son señalados como propios hasta que el rumor de una sexualidad mal tramitada configura su verosimilitud. Es decir, no lo es hasta que aparecen signos leídos como estigmas que se le atribuyen a un determinado yo femenino y comienza de este modo la operacionalización del estigma, que no es otra cosa que el descrédito y el deterioro de la “identidad social real”. Como indicamos algunos signos que se simbolizan como plataformas desacreditables son los atribuibles a la personalidad de la estigmatizada: en conversaciones nos hablaron de la corporalidad encorvada, la mirada hacia abajo, las rutinas siempre en compañía de varones de su familia, (como describen los/as interlocutores/as a las mujeres almamulas), y también los rasgos singulares que se le anexan, como alaridos terroríficos, olor putrefacto, ladridos de caninos, ruido de cadenas, aparición de animales mutilados (en esa clave de intelección mágico-religiosa), etc. solidificando el rumor sobre el descrédito.

Sin embargo, para las mujeres concretas que son señaladas en sus contextos como almamulas el límite entre ser desacreditada o desacreditable es muy poroso y relativo. En los marcos simbólicos comunitarios de Santiago del Estero, una mujer puede transfigurarse en almamula a partir de la pubertad. Podríamos decir en términos de Gayle Rubin (1996), desde que puede ser intercambiable en el sistema de troqueles y la política económica del sistema sexo-género, pues así funciona la economía genérica (nos explayaremos sobre esto en el próximo apartado). Por lo tanto, cualquier mujer en tanto tal, por su condición de género pero también por su entrada a la madurez sexual que habilita la capacidad reproductiva, construye un cuerpo culturalmente deseable para el varón. Además, en el contexto local patriarcal, autoriza a su uso/abuso masculino y es potencialmente significada como desacreditable. Y, por ende, es potencialmente almamula.

Por su parte, en tanto desacreditada, una mujer almamula puede ser catalogada de esa manera a partir de la explicitación de un testimonio, de una confesión hecha pública por alguno/a de los/as implicados/as, o hasta que alguna persona lo afirme. En este marco, uno de los signos que devienen prueba confirmatoria del verosímil es el embarazo. Es decir, si una muchacha que no tiene posibilidad de demostrar un vínculo sexo-afectivo exogámico y heterosexual, o si es de público conocimiento su imposibilidad de desenvolverse sola por su comunidad, y siempre lo realiza en vigilancia

o compañía de algún/a familiar, es virtualmente blanco incesante de descrédito. Si a esto se suma la evidencia de un embarazo, ese signo deviene en información social que no puede disimular el ejercicio endogámico de su sexualidad. Esa mujer con identidad determinada y desacreditable pasa a ser inteligida como desacreditada y responsable de la interdicción de la norma cultural.

Poner en contexto: el honor al género

El mito de las almamulas es sumamente complejo de abordar porque por un lado su contenido manifiesto conforma un tropo constituido por múltiples signos que caracterizan a este ser desde rasgos estigmatizantes. Por otro, a nivel de lo latente y subrepticio cumple una función configuradora del parentesco y la exogamia a partir de la regulación de las prácticas morales de las mujeres respecto de su cuerpo y del ejercicio de su sexualidad (Canevari, 2000). Gracias al axioma simbólico del sacrificio sagrado de la mujer almamula en la operatoria mítica, se instauran los regímenes morales que dan cuerpo a los contornos subjetivos de mujeres y varones en una clave de género desigual.

En su reverso relacional este relato establece los posicionamientos subjetivos y genéricos que los varones pueden asumir en tanto sujetos jerárquicos con privilegios en la tramitación sexual. No sólo porque poseen la potestad de decidir sobre el destino de la sexualidad de sus mujeres (hijas, nietas, esposas) sino también porque tienen a su alcance un guión soberano que opera como polo identificadorio legítimo de asumirse. Esto es así porque las potencias viriles no se ponen en duda ante las afrentas al tabú del incesto.

Estos modos de comprensión del mundo son posibles de acuerdo a la estructura sexo-genérica en la que se cimentan las relaciones sociales y las dinámicas culturales en Santiago del Estero. Tal como señaló Kristi Stolen para la sociedad nortea bajo su estudio “La mujer ideal conmina el ser esposa, madre y ama de casa y puede armonizar los tres roles. Ella no debe dar prioridad a ninguno de esos roles a costa del resto; particularmente en lo que respecta a ser madre y esposa. Una mujer debe ser madre, una buena madre pero no demasiado madre, o sea, no debe estar tan involucrada con sus hijos como para no prestar atención al marido” (2004:170).

Por su parte, Hebe Vessuri explica la estructura sexo-genérica de algunas zonas clave de Santiago del Estero de casi 50 años atrás. Sostiene que las relaciones sociales se estructuran en una autoridad patriarcal y “el lugar de la mujer está en el hogar, el marido no quiere que la mujer trabaje fuera de la casa pues contaría con un cierto grado de independencia. Así como los valores de la mujer tienen su paradigma en la madre, el ideal masculino es el padre que dirige su familia y gana prestigio por su virtud y hombría. De este modo opera el ideal criollo del honor, que se reconoce como una ley en sí misma, basada en el coraje y la libertad individual” (1970: 444).

En este sentido, habría una interpelación directa al complejo de Honor y Vergüenza caracterizado por la constitución de las prácticas sexo-genéricas de los mestizajes, que imprimieron su marca en las pautas de relacionamiento y en la cosmología que las organiza, cuyo origen puede

rastrearse, al decir de Segato (2010a), en la colonial modernidad. Eso implica la solidificación de una mirada misógina respecto del cuerpo y de la sexualidad femenina. Vessuri reafirma que el lugar de las mujeres está, en este contexto, centrado en el hogar, amalgamado con el paradigma de la maternidad, y en contraposición complementaria con la conformación de la masculinidad, en la que el honor opera como ideal formador del criollo, de la hombría y de la valentía como capitales que rigen y establecen la jerarquización social.

Desde nuestra perspectiva aportamos que estas miradas podrían concebirse en clave mimética respecto de la etnografía mediterránea, marcadas por la domesticidad femenina, la virginidad y la castidad, elementos constitutivos de dicho complejo de “honor y vergüenza”. Stolen, retomando a autores como Pitt-Rivers, Perestiany o Wolf, sostiene que el honor es un atributo masculino, considerado una recompensa por maniobras de poder exitosas, en las cuales la relación de un varón con el resto de los varones está claramente mediada por las mujeres: “en la región mediterránea, el honor masculino se supone que deriva de la lucha por mantener intacta la castidad de las mujeres de la familia, y de ese modo la reputación de los hombres depende del comportamiento sexual de ellas” (Stolen, 2004: 212). Por lo tanto, si ellos fracasaran en tal sentido, el prestigio con otros hombres disminuiría y podrían perder su honor. Es por esto que la sexualidad femenina necesita ser controlada, en la medida en que podría representar una amenaza para ellos.

La investigadora explica también que la sexualidad femenina se supervisa y se transfiere como parte del patrimonio familiar en un sistema de intercambio en el que la virginidad/castidad es un valor, pero además es objetivable y pertenece al campo de la seducción masculina. Es aquí donde nos encontramos en una escena en la que dos significantes performativos de las identidades masculinas y femeninas se amalgaman a pesar de estar a contrapelo de sí. Si por un lado las mujeres deben permanecer castas y virginales como valor significativo en tanto bien de intercambio y signo dador de prestigio y hombría al honor de sus varones. Ellos, por su parte, deben expresar y lograr la destreza de la conquista de otras mujeres. “Por lo tanto, la realización de la masculinidad no sólo conduce a la “caída” de algunas mujeres, también requiere el control de otras (esposas, hermanas e hijas), presas potenciales de los hombres que no pertenecen a la familia” (Stolen, 2004: 214), puesto que la reputación de un hombre ajeno a la familia, dependerá de su capacidad de seducción.

El dilema aquí es que si eso ocurre se pone en jaque el honor de otros varones y cualquier acción ejecutada en una mujer adquiere una dimensión expresiva y directamente comunicativa hacia otro varón. Esto es lo que plantea justamente Rita Segato (2010) cuando, siguiendo los aportes de Bajtin, llama la atención sobre la “comunicabilidad de las prácticas de violación” al considerar constitutivo el carácter expresivo y dilógico de estas acciones respecto de una comunidad significativa de “intérpretes”.

Para el caso que analiza -las violaciones ocurridas en Brasilia- Segato remarca la superposición de modelos societarios y de género operantes en estos procesos. Por un lado, indica, pervive el sistema

premoderno del estatus⁵¹ y de la honra en el que la apropiación del cuerpo femenino no representa necesariamente un delito -y la mujer es tutelada por el varón-, se da en efecto. Por otro lado, interactúa conjuntamente con un escenario moderno y contractual -interpelando la individualidad y la ciudadanía igualitaria-. Es en este marco donde se ejercen las violaciones, como acto disciplinador.

Retomando el foco en Santiago del Estero, debido al paso de los años, los condicionamientos que había señalado Vessuri (1970, 2012) han cambiado. Pero es indudable que algunos rasgos continúan vigentes, agravándose algunas situaciones. Principalmente si tenemos que dar cuenta de una cartografía de la violencia de género. Cecilia Canevari es contundente al respecto, tal como lo hemos indicado en el primer capítulo de la tesis: Santiago del Estero es el lugar con más altos índices de feminicidios del país, en relación a la cantidad poblacional⁵² (Ver pág. 42).

En Jumial Grande, cuando hemos tratado de manera directa o indirecta estos tópicos, algunas interlocutoras contaban que varias de las participantes del grupo de mujeres de la zona (un modo de organización mediante la cual elevan pedidos a diferentes autoridades gubernamentales, como aquellas vinculadas a vivienda, salud, entre otros tópicos) habían manifestado sufrir maltratos. La palabra violencia no es empleada por ellas para referirse a las lógicas machistas de relacionamiento vincular, pero sí reconocen el malestar que eso genera.

En Río Dulce sucede algo particular. Prácticamente todas las informantes manifestaron haber vivido en algún momento de su vida una relación sexo-afectiva dolorosa, tormentosa o poco feliz. Un caso que creemos necesario destacar es el de Celina. Ella es una de nuestras interlocutoras clave (como hemos dicho en otros pasajes de esta tesis) y tenemos un vínculo de confianza. Su cabello es abundante, siempre está sujetado. Es castaño oscuro y descansa en sus hombros

51. Carol Pateman cuestiona a Freud y Lacán y no encuentra en el asesinato del padre el acto que funda la vida en sociedad para dar paso a un contrato entre iguales, sino que apunta a la dominación del padre/patriarca como práctica precedente. Es decir, "apunta a la violación, en el sentido de la apropiación de todas las hembras de su horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo, como el crimen que da origen a la primera Ley, la Ley de Estatus: La ley del género. El asesinato del padre marca el inicio de un contrato de mutuo reconocimiento de derechos entre hombres y como tal es posterior a la violación o apropiación de las mujeres por la fuerza, que marca el establecimiento de un sistema de status" (Segato, 2010b: 28). En este sentido es la violación (y no el asesinato del padre que pone fin al incesto y la promulgación de la ley que lo prohíbe) la acción de fuerza originaria que constituye la primera Ley del orden social. Por ello, para Pateman "la ley de estatus desigual de los géneros es anterior al contrato entre hombres derivado del asesinato del padre" (Íbid). "En el plano mítico y lógico en que Pateman formula su modelo, es justamente la violación -y no el asesinato del padre, como en el modelo Freudiano de Tótem y Tabú-, la que instaura la primera ley, el orden del estatus, y esa ley, por lo tanto, se restaura y revitaliza cíclicamente en ella" (Segato, 2010b: 29). Tal como además lo explica la pensadora, únicamente en una sociedad contractual la mujer queda protegida por la misma ley que rige las relaciones entre hombres en tanto sujetos de derecho. "Sin embargo, afirma Pateman, la estructura de género nunca adquiere un carácter completamente contractual, y su régimen permanente es el estatus. En el caso de la violación como agresión a otro hombre, a través de la apropiación de un cuerpo femenino, como conquista territorial, o como delito contra la sociedad (...) comprobamos el afloramiento del régimen de estatus característico de la estructura jerárquica de género" (Segato, 2010b: 2). Esto puede relacionarse con la presencia de un escenario premoderno, "ordenado por el régimen jerárquico de estatus, para el cual la apropiación del cuerpo femenino en determinadas condiciones, no constituye necesariamente un delito" (Segato, 2010b: 29), y sucede a expensas de la subordinación del otro. La violación es un acto canibalístico en cuyo epicentro lo femenino es obligado a ponerse en lugar de dador, de fuerza, poder y virilidad.

52. En los últimos 12 años, entre enero del 2002 y diciembre del 2014, murieron asesinadas 149 mujeres y 10 varones o niños, considerados femicidios vinculados. Además, el promedio de mujeres asesinadas por año en este período es de 12,4 con un mínimo de 8 en el 2006 y un máximo de 18 en el 2011 (Canevari & Isac, 2016).

justos. Sus ojos son pequeños y se pierden ante sus imponentes mejillas y su boca pulposa. Su sonrisa se suelta fácilmente. Su voz se engola cuando baja la intensidad y narra entre susurros sus peripecias con lo trascendente. En verano jamás deja de usar ojotas y le gusta ponerse musculosas de colores bien intensos.

Uno de esos días después de haber charlado de tópicos diversos, nos sentamos bajo la sombra de un árbol. Nos agradecía que hayamos ido a visitarla ese día y no la semana anterior porque había tenido un problema con Norma, su suegra [de quien se afirma que es bruja –ver capítulo anterior-. A raíz de eso cuenta que no es empática, sino una mujer mala y fría. Un día Marcos, su esposo, volvió a las cuatro de la madrugada aproximadamente y quería mantener relaciones sexuales con Celina:

“Él quería que yo le preste, y yo ya veo, si él venía de estar con su novia...me insistía, me insistía hasta que le he dicho que no y me ha empezado a pegar y me ha arrastrado todo por aquí (señala el camino) de los pelos y me ha dado patadas. Mi suegra⁵³ miraba y se mataba de la risa. Hasta que bueno, me ha dejado y yo me voy a aquí a los vecinos y ahí en el baño de los Quiroga he botado (expulsado)...estaba embarazada de unos meses. Y él sabía que era de él”.

Relatos de estas características es común oír en Río Dulce. Existe un alto grado de normalización de las dinámicas sexo-genéricas sustentadas en niveles de uso y abuso⁵⁴ del cuerpo femenino. Lo hemos podido apreciar también con la historia de Esther en el capítulo anterior y su pedido a la curandera para que hiciera un trabajo y de ese modo evitar que su esposo la siguiera golpeando, o como tantas otras narrativas recogidas.

Reconocemos, pues, que los contextos genéricos en los que se inscriben los relatos de experiencias de los/as sujetos/as están fuertemente organizados en torno a pautas de relación signadas por la inequidad, la desigualdad y la opresión. Esto es neurálgico en tanto el género se refiere a un modo específico y fundamental de configuración del poder. En palabras de Rita Segato, el género es “la forma y configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por lo tanto, de toda violencia, ya que todo poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta” (2016:19).

En este contexto insistimos en el argumento de que las tramas simbólicas de los mitos operan como entramados de comprensión, organización y regulación de dichas prácticas, a las cuales aluden inevitablemente. Como sostiene Rita Segato (2016) existe una fórmula mítica de dispersión planetaria que relata el momento histórico en que la mujer es vencida, dominada y disciplinada, es decir, colocada en una posición de subordinación y obediencia. No sólo el relato bíblico del Génesis, sino una cantidad inmensa de mitos de origen de distintos pueblos cuentan también la misma y reconocible historia.

53. Norma, de quien se dice que es bruja.

54. Como posicionamiento epistemológico, remarcamos que al inscribirnos en los encuadres de un feminismo poscolonial buscamos no caer en la construcción de retóricas analíticas que, abanderando la agencia feminista blanca, caen en logocentrismos coloniales respecto del uso interpretativo de las prácticas desde el centro hacia los márgenes. En esos mecanismos operan silogismos anclados en el axioma civilización-barbarie respecto de una forma correcta de tramitar la sexualidad y su contracara.

6.3 Parentesco

*"Para aquí hay muy mucha degeneración
andan con las sobrinas, con las hijas"*

Carmen, Jumial Grande

*"Como Lévi-Strauss sostiene que
el tabú del incesto y los resultados
de su aplicación constituyen el origen
de la cultura, se puede deducir que
la derrota histórica mundial de las mujeres
ocurrió en el origen de la cultura
y es un prerequisite de la cultura"*

Gayle Rubin

El mito de las almadulas, en la operacionalización de la función latente, alude directamente a la [in]correcta tramitación de la sexualidad y el parentesco (en cuya manifestación actúa la estigmatización de las mujeres). En la medida en que la razón de existencia de este ser mítico, más allá de comer animales por dentro, o corazones de niños/as que no han sido bautizados/as bajo la fe cristiana, o de ejercer el temor o terror en el barrio a través de su condición de cratofanía azorante, es -entre otras- la de prohibir la convivencia o la formación de pareja entre ciertos/as parientes: interpela y pone el foco en las dinámicas del parentesco.

Hablar de parentesco es referirnos a relaciones sociales no exclusivas de una condición biológica. En palabras de Lévi Strauss "para que exista una estructura de parentesco es necesario que se hallen presentes los tres tipos de relaciones familiares dadas siempre en la sociedad humana: una relación de consanguinidad, una de alianza y otra de filiación; dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa y una relación de progenitor a hijo" (1968:45). De este modo, el antropólogo ubicó la alianza matrimonial como una estructura de intercambio producto de la prohibición del incesto. "Específicamente, al prohibir las uniones dentro de un grupo, impone el intercambio marital entre grupos" (Rubin, 1996:25). Al instaurarse la prohibición y prescribir ciertas uniones e impedir otras (consensuadas socialmente), como las uniones entre familiares de lazos sanguíneos, los relatos míticos operan como uno de los dispositivos simbólicos más potentes para condensar estas normas. Son así, entramados sólidos, cristalizados, heredados y perpetuados de narrativas que trabajan, en su actualización constante, para

[re]establecer lo permitido, portar el significado de un tabú y, como venimos señalando para el caso del mito del almamula, naturalizar el intercambio de mujeres para las relaciones maritales exogámicas (Rubin, 1996).

Es decir, las lógicas del parentesco habilitan mecanismos para asegurar los intercambios entre familias y grupos, en los cuales la mujer es el “regalo” y/o el “botín” más codiciado. “Si el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman, los que vinculan y es el conductor de una relación, antes que participen en ella” (Rubin, 1996:27). En este sentido, según la relectura que hace Gayle Rubin de los planteos de Lévi-Strauss, la mujer ocuparía un rol social de objeto de intercambio “las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batallas, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas, vendidas (...) las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres” (Íbid).

En el contexto de la cultura popular santiagueña, el parentesco alude directamente a la convivencia entre aquellos considerados familiares. Es decir, en las narrativas de los/as sujetos/as, la transgresión que cometen los/as parientes almamulas es la de vivir o convivir entre ellos/as e intimar sexualmente:

“La almamula es una persona, que eso se convierte cuando hay relaciones entre padre y la hija, entre dos hermanos, entre dos primos, o entre hermanos, eso es más directo, entre hermanos (...) por la zona se dice que hay una pareja, entre padre e hija y todos saben que vive con la hija el hombre y ella es la que sale a la noche -transfigurada en almamula-. Pero como te digo nadie va a salir ni a mirar ¿no?” (Mercedes, 26 años, Jumial Grande)

“Bueno mirá, siempre se hablaba. Cuando era chango nomás yo ya sabía eso (...) antes había mucha gente que vivían entre hermanos, había muchas familias cerca y estaban entre las mismas familias. Como ser, supongamos, un hijo salía enfermo, no duraba mucho, un hijo entre hermanos (...) porque vive con el mismo padre, o misma madre (...) la mujer se convierte -en almamula-, el hombre no, porque la mujer es la que está pecando...” (Ariel, 23 años, Río Dulce)

“Sí, pero no le digas nada a la Nancy. Bueno, el marido de la Nancy [Horacio] tiene una sobrina, bueno, eso es lo que contaban todos, que ella vivía con el padre, bueno decían que ella estaba con el padre...” (Yanina, 23 años, Río Dulce).

Almamula es, pues, el tropo que simboliza el ejercicio sexual con algún pariente cercano. En términos de los/as interlocutores es “tener relaciones, estar, juntarse y convivir”. No pocas veces los/as informantes, cuando insinúan las relaciones sexuales, utilizan el término nativo “estar”, cuya expresión se acompaña del uso de los dedos índices juntos, imitando líneas paralelas.

Insistimos en la afirmación de que este mito remite directamente al campo de la sexualidad. Ahora bien, si tenemos en cuenta la diferencia que propone Robin Fox (1985) entre incesto o interacción sexual y exogamia o conyugalidad, el panorama del funcionamiento de estas fronteras se vuelve poroso en nuestro contexto de estudio. Para Fox esta distinción “es muy importante porque muchas teorías que tratan de explicar la proscripción de lo sexual dentro de la familia realmente son explicaciones de por qué no se permite el matrimo-

nio entre miembros de la familia. Así pues, las normas que se refieren a la exogamia familiar no explican necesariamente por qué se prohíbe la relación sexual entre familiares” (52).

Por ello, desarrolla que el incesto se refiere a las relaciones sexuales y la exogamia, a las relaciones conyugales. En palabras del autor: “si prohibimos a dos personas que tengan relaciones sexuales, con ello seguramente neguemos toda posibilidad de que se casen; en cambio, podemos prohibirles que se casen, sin que necesariamente se les prohíba que tengan relaciones sexuales” (Íbid).

Sin embargo, como adelantamos, en los enclaves populares de Santiago del Estero estar, convivir, juntarse, establecer lazos parentales es sinónimo de tramitar la sexualidad entre familiares. En este marco, incesto se refiere de modo puntual a “las relaciones sexuales entre parientes cercanos, básicamente entre miembros de la familia nuclear” (Rosemberg, Troya: 2012:296). Pero más allá de una estructura de intercambio entre familias, que es donde se evidencian las lógicas del parentesco, el acto de la endogamia y una sexualidad que a los ojos de la comunidad sólo se ejerce entre familiares -padre e hija, hermano mayor y hermana menor, tío-sobrino- son eventos que se entienden en la misma clave.

De la totalidad de informantes con los/as que pudimos conversar en relación a estos tópicos hablaron del incesto en tanto relación sexual entre parientes cercanos de la familia nuclear. Sin embargo entendemos que estas dinámicas de entendimiento de ningún modo pueden generalizarse. La antropóloga Maricel Pelegrín explica que una práctica muy extendida entre los pueblos nativos del Gran Chaco como los Wichí es el privignado: “se trata de la posibilidad, consensuada por la comunidad, de una unión de tipo poligínico. Un hombre que se une a una mujer con una hija, producto de un matrimonio anterior, puede desposar o convivir también con la hijastra, sin que se considere este vínculo incestuoso. Del mismo modo, en el ejercicio de mis trabajos etnográficos, he tenido la oportunidad de conocer casos de poliginia sororal, incluso en Santiago del Estero” (Pelegrín, comunicación personal, 15-1-2018).

La poliginia sororal se refiere a una unión matrimonial de un varón con un conjunto de hermanas o bien con una hermana como esposa principal y las demás como concubinas.

Otro aporte central de la antropóloga alude un tipo de incesto que se inscribe de acuerdo a la complejidad de la trama cultural en la que cada sociedad establece de acuerdo a sus propias reglas de filiación. “El compadrazgo tiene en todo el norte argentino y en toda Latinoamérica un valor relevante en los sistemas de alianza, las normas que rigen la reciprocidad, la reproducción de la sociedad. Por este motivo se multiplican a lo largo del ciclo vital diferentes instancias donde se visibiliza el ritual del compadrazgo: nacimiento, rutichico/simbeada/chujcharruto, rituales fúnebres, jueves de comadres y de compadres para el carnaval, inauguración de una vivienda con su flechada, etc. Entre compadres pesa la interdicción de mantener relaciones sexuales, es decir si transgredieran esta norma serían ponderados como vínculos incestuosos, aunque no exista entre ellos lazos de consanguinidad” (Pelegrín, comunicación personal, 15-1-2018).

En esta instancia de la investigación, cabe entonces, reforzar una aclaración que fuera enunciada en otros pasajes de esta tesis. Si bien usamos el término “incesto” para denominar ciertas

prácticas sexuales y complejizar sus representaciones, no desconocemos que su aplicación en el análisis puede investirse de cierto sesgo moralizante respecto de cómo ejercen su sexualidad sujetos/as de sectores populares, corriendo el riesgo de reponer subrepticamente el típico mecanismo disciplinador y colonizante “del/a salvaje”, cuyo principio organizador se orienta bajo la hegemonía blanca, falocéntrica, racista y clasista de los grandes centros del conocimiento.

Hemos afirmado en otras partes de esta investigación que las matrices que urden las lógicas de comprensión de lo real se anclan en modos de relacionamiento en los que el yo y sus acciones se leen en clave colectiva. Las acciones que algún/a sujeto/a ejecuta repercute directamente en el curso de la vida diaria de los/as demás. Es así que la tramitación disruptiva respecto de su entorno de la sexualidad también traerá consecuencias en las prácticas culturales comunitarias.

Conscientes de ello, los/as interlocutores/as expresan diferentes reacciones de inquietud, ansiedad y rechazo frente a ciertos “efectos” de la sexualidad reproductiva cuando ésta se da en un marco que consideran “degenerado”. De hecho, los/as niños/as que nazcan como resultado de relaciones sexuales endogámicas llevan la condena mítica de nacer con problemas físicos y mentales.

“Allá en un pueblo que se llama San Francisco se habla mucho de eso. Hay un hombre de apellido Domínguez que se ha pasado con su prima hermana. Las mamás de ellos son hermanas (...) y viene a ser cuando son una unión entre familia cercana, padre e hijo o hermano-hermano. Primo no tanto, un poco más lejano. Están entre tíos, sobrinos, así. Pero ahí en el pueblo hay unos hermanos-hermanos, ellos han tenido muchísimos hijos (...) el hombrecito el otro día lo he visto anda en silla de ruedas, o sea son grandes ya. Ellos tiene hijos, que dios me perdone, espantos. Digamos, son degeneraciones. Tienen deformaciones en el cuerpo. Aquí se crían chicos con chicas y son primos o son hermanos y entre ellos nomás están. Dicen que esa mujer, mi tía es partera y que a la mujer le dicen Pancha, bueno ella ha tenido tres hijos deformados y han muerto. Vos cuando la ves a ella y la miras a la cara, los dientes como Drácula tiene. Dicen que la señora una vuelta cuando ha tenido más hijos, dice que uno le ha nacido con cabecita de caballo, que estaba vivo un ratito pero después ha muerto. Dice que también ha nacido uno con colita y que también ha muerto. Y dicen que ha tenido muchos hijos que se les ha muerto y cuando la partera se va y vuelve dicen que la encuentran lamiendo, que eso es así porque ella se transforma en perra” (Natalia).

En otro testimonio recolectado en una charla grupal en Río Dulce, entre Nancy, su esposo Horacio y la mamá de la primera, Mirta, se advierte también el componente mágico expresado en el signo verosímil de la trasfiguración de una mujer en almamula, y el resultado de esas relaciones sexuales indebidadas, que originaron su devenir bestial:

Mirta: Con la familia dice que vive ¿Qué no? Así dicen, con el hermano, la hermana

Nancy: Come animales dicen

Horacio: En el Pacará⁵⁵, la hermana vive con el hermano

L: El hermano y la hermana...

Mirta: Sí, conviven...

55. Barrio de Santiago del Estero.

Horacio: Con la policía, todo, lo habían andado queriendo sacar y no podían
 L: ¿Quién era mayor, ella o él?
 Horacio: Ella se me hace
 Mirta: ¿Cuáles, los hermanos del Pacará? Él era el mayor...
 María: A ver contale vos Yamila lo que tu compañerita de escuela te ha contado
 Yamila: Que su madre se convertía en un lobo, como un perro. De noche salía y después sale, la madre sale y estaba en el techo
 Mirta: Se transforma de todas las formas, allá en el campo, ha pegado un grito, las cadenas se sentían, haciendo ruido ha pasado, una cosa que no se aguantaba el olor, allá en el campo, y vivía el padre con la hija... todos decían eso. Siete chicos tenía con la misma hija, siete chicos. Estaban condenados, hablaba la gente así, los dos estaban condenados
 Nancy: De tanto tener relaciones ¿Qué no?
 Mirta: Claro, siete hijos ha tenido, con la misma hija, le ha hecho siete hijos, el padre de ella⁵⁶
 L: ¿Y los chicos cómo les han salido?
 Mirta: En ese tiempo lindos chicos han tenido... lindos chicos han tenido ellos
 L: ¿Ninguno deforme o con problemas?
 Mirta: Y después uno sí, han salido pegaditos y ese le ha fallecido. Estaban pegados.

La mayor preocupación se aloja en la idea de las enfermedades o deformaciones que los/as posibles hijos/as podrían sufrir como consecuencia de la unión entre familiares. Incluso el término que usan para referirse a ello es “degeneración”. Es el peso simbólico del tabú, el cual refiere a “una prohibición sancionada ritualmente contra el contacto con una cosa, una persona o una actividad (...) el objeto del tabú puede verse como sagrado o contaminado, su violación no es simplemente un crimen sino un acto de profanación. La violación de un tabú acarrea una sanción sobrenatural específica o una especie de infortunio generalizado. El tabú está relacionado con la magia y la superstición” (Rosemberg, Troya: 2012:293-294).

Natalia menciona el caso de un hermano y una hermana que tuvieron, según ella, varios/as hijos/as “espantosos”, con deformaciones en el cuerpo y algunos/as de los/as cuales han muerto. Explica también que en la zona es muy común que las personas mantengan relaciones sexuales entre primos/as o entre hermanos/as.

Lo que resulta neurálgico remarcar es que los rasgos que se le adjudican al producto del incesto se relacionan directamente con una simbología mágica en tanto representan procesos de transfiguración. Como hemos indicado, el transformismo es un componente de las hierofanías -criaturas míticas que representan lo sobrenatural, lo sagrado u ominoso (Nader, 2006)-. En el relato popular recién consignado los/as hijos/as que murieron de la pareja almamula poseían partes del cuerpo de animales, como una cabeza de caballo o una cola de animal, rasgos que inscriben a estas criaturas en un universo zoomórfico de connotación monstruosa y signo aberrante que funge de recordatorio espectacularizado de la ausencia de límites morales.

56. En este contexto puede resultar clarificador el enunciado de Mirta: el padre le ha hecho los 7 hijos a la hija, es decir, podríamos pensar hasta qué punto la muchacha pudo elegir tener o no a sus hijos-hermanos con su padre.

Es interesante ver cómo este proceso puede, a su vez, presentarse de forma invertida. El relato de Carmen sobre un conocido de ella que mantenía relaciones sexuales con su hija, es elocuente al respecto: en la casa de este hombre aparecieron animales con forma humana:

“Y él tenía muchas cabras y dicen que hace poquito han nacido dos cabritos con cuerpo de changuito. La cabeza era como de cristiano. Yo los he visto. No sé si Carlos los ha traído para hacerles ver aquí. Él decía que él estaba bien con el diablo, él decía así. Muchas cosas hablaba. Esos animalitos han nacido así, dicen que tiene todavía de todo”

La consecuencia del ultraje del tabú del incesto se manifiesta en la aparición de elementos extraordinarios, pues como explican Rosenberg y Troya (2012), quebrar un tabú acarrea una sanción sobrenatural o un infortunio colectivo. En esta línea, la acción disruptiva (“degenerada”) de un/a sujeto/a repercute en la vida en común, como una suerte de expansión de un maleficio. Y su resultado o producto es, así, parte del terreno de lo oscuro, de lo maligno, o del diablo, ya sea bajo la instancia de la transfiguración licantrópica o zoomórfica –humano a animal- o de la conversión antropomórfica –animal a persona-. En cualquier caso, una vez construida la sospecha y, más aún, confirmada por su “evidente” consecuencia (el embarazo/la parición de hijos/as), la transgresión nunca es sin “costo”. Y en este mito, dicha resonancia asume el estatus de un “desorden” o “exceso” de orden mágico-simbólico: la monstruosidad.

Este apartado merece una reflexión respecto de la relación entre “mi propio relato de experiencia” y “mi narrativa basada en la experiencia de los/as otros/as”, sería una especie de contrapunto entre “me han dicho” y “yo he visto/sentido”.

Pareciera que existe una suerte de gradación de niveles de “autenticidad” respecto del evento mágico-mítico presenciado. Esto es, cuanto más próximo se está del tropo que se narra –testigo directo, como por ejemplo, Natalia y los partos de esa mujer, o Beatriz y la historia de su primo (volver al capítulo 5)-, más fuerza performática pareciera que cobra el relato al que se alude. Esto también actúa por toda la complejidad fenoménica a la que se interpela: involucramiento del cuerpo y los sentidos como “reaseguros” de una verdad que se “percibe”, “palma”, se ve, se toca, se experimenta (Elizalde, 2008).

Pero también son sumamente claves las narrativas de los demás para la constitución de las propias grillas de inteligibilidad rutinaria y colectiva. En la consolidación del verosímil –como lo hemos desarrollado en otras partes de esta tesis- el relato de la experiencia del otro es central en tanto lo que se cuenta no importa si efectivamente aconteció, sino que puede estar sucediendo u ocurrir a futuro (Díaz Viana, 2008) en una especie de onda expansiva de efectos colectivos.

Las preguntas centrales serían ¿qué régimen de verosimilitud se constituye en los procesos de actualización de estos mitos en la enunciación popular de los/as interlocutores/as? ¿qué condiciones culturales y cosmológicas requiere este régimen ad hoc para funcionar, en tanto matriz que organiza una comunidad específica de intérpretes a la vez que habilita y refuerza la vigencia de estos mitos?

6.3.1 Bifrontismo/binarismo

Retomemos la narrativa de Natalia. Ella explica que conoce a la partera, quien atendió los nacimientos de la mujer señalada de almamula. En sus palabras, esta mujer lamía a sus crías humanas porque ella se transforma en perra. Esta misma dimensión de una animalidad que conecta tanto con lo salvaje como con la feroz, se adivina en el comentario de Nancy cuando asegura que: “viven como animales”.

Lo que comienza a desprenderse en este nivel subrepticio de las simbolizaciones respecto de la sexualidad y el parentesco es que la afrenta al tabú del incesto, la transgresión de una norma cultural tan central para la cultura, ubican a estos/as sujetos/as en un umbral de dudosa o escasa humanidad –lo analizamos en el apartado de “estigma”-, o más llanamente de animalidad. El argumento que opera como umbral de inteligibilidad de estas representaciones se sustenta en la dualidad clasificatoria que yuxtapone naturaleza y cultura, en la cual las mujeres ocupan el lado de la naturaleza, en su doble acepción de “instintiva” y “salvaje”, bajo la figura de un animal simultáneamente doméstico y aterrador.

A pesar de las críticas de las que fueron objeto antropólogas del género como Gayle Rubin, Michelle Rosaldo o Sherry Ortner⁵⁷, consideramos que sus reflexiones pueden ayudarnos a complejizar nuestros interrogantes y problematizaciones. Sus trabajos se enmarcan en una perspectiva que consiste en dar cuenta de la tendencia universal de la subordinación femenina.

Respecto de nuestro análisis, queremos retomar especialmente los aportes conceptuales de Ortner (1979). Su punto de partida es el estructuralismo y en el texto “¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura?” sostiene que el status secundario de la mujer dentro de la sociedad es un hecho universal y se explica por la asociación intrínseca y directa de vincularla más próxima a la naturaleza y al varón más cercano a la cultura. Esto posiciona a las mujeres en lugar de desprestigio, dado que en muchas culturas se valora y se considera un acto superior la capacidad de hacer sobre las cosas, de transformarla. Es el varón a quien se le asigna esta tarea y se lo asocia con la cultura y a la mujer con la naturaleza. “La mujer ha sido identificada con –o si se prefiere, parecer ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya” (115).

Esta asociación bifronte y binaria -dualidad desigual- implicaría una clara diferenciación de estatus social: es decir, esta concepción de cultura (con la que se asocia al varón) se vincula con

57. La obra de Ortner originó posteriormente críticas y polémicas en torno al supuesto de la universalidad de la representación de naturaleza y cultura como una oposición. La antropóloga retomó este postulado de la oposición lévi-straussiana. Es decir, “no toda sociedad humana construiría su noción de cultura en oposición a una naturaleza que debe ser dominada, domesticada” (Segato, 2010b:62). Sin embargo, en esta investigación no debatimos acerca de universales y consideramos que los aportes de Ortner marcaron un precedente y nos ofrecen herramientas teóricas necesarias para el entendimiento de los interrogantes aquí planteamos.

el concepto de actuar y regular las condiciones de existencia natural, diferenciando el funcionamiento de la naturaleza y el de la cultura, puesto que “la cultura (es decir, todas las culturas) en algún nivel consciente, afirma de sí misma no sólo que es distinta a la naturaleza sino que es superior” (Ortner, 1979:116). Justamente este sentido de diferenciación y superioridad se aglutina en “la capacidad de transformar –“socializar” y “culturizar”– la naturaleza” (Íbid). Acto consecuente, las mujeres han sido identificadas o “simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura” (Íbid). En consecuencia, el proyecto cultural es subsumir y trascender la naturaleza, por lo tanto si las mujeres forman parte (y están amarradas simbólicamente) a ella “la cultura encontraría natural subordinarlas, por no decir oprimirlas” (Íbid).

Como sostiene en su trabajo, los argumentos de esta concepción se encuentran, por ejemplo, en la asociación automática e invisibilizada de la mujer al contexto doméstico “estructuralmente subordinado”, y en la idea de que su psique está “naturalmente” adecuada a funciones maternas por su propio proceso de socialización. No obstante, Ortner remarca que resulta dificultoso negarle a la mujer su necesaria participación en la cultura (por ejemplo, como agente clave en la socialización primaria).

Tal como se constata en numerosos discursos sociales y comunitarios, la propia corporalidad y la funcionalidad orgánica femeninas son concebidas hegemónicamente como más próximas a la naturaleza y a su ciclicidad. De manera prototípica, en atención a la menstruación, el embarazo y parto, y el amamantamiento, procesos todos ellos simbolizados como relativos a la reproducción de la especie y a la crianza de los hijos, por lo que “el cuerpo de la mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida” (Ortner, 1979: 127) y al entorno doméstico. Entonces, en las antípodas de las actividades, de mayor prestigio, de los machos, muchas de las cuales implican la destrucción de la vida –como la caza y la guerra-, se ubica la capacidad desigual de la hembra para crear vida.

Cercanos a los planteos de María Lugones (2015), entendemos que la modernidad y el desarrollo de su pensamiento se caracterizan por constituirse bajo el principio de las dicotomías jerárquicas y la fundamental es la distinción entre lo humano y lo no humano o bestial. La mujer es una humana o no lo es.

En estas simbolizaciones cristalizadas, la diferenciación respecto de lo masculino y femenino también es clave. Si bien la raza opera como clasificador⁵⁸, también hay una historia de las relaciones de género dentro del cristal del patriarcado. Las consecuencias del Estado modernizador al interior de las naciones es la intensificación de las jerarquías que existían en el orden comunitario pre-intrusión colonial (Segato, 2015). Si el sociólogo Aníbal Quijano enseñó que la raza es el

58. En efecto, el racismo condensa de modo patente muchas de las estrategias nomenclativas y ontológicas basadas en la dicotomía moderna en torno a lo humano y no humano. “El racismo deshumaniza a seres que son percibidos como bestias a través del trato en la producción económica, en la producción del conocimiento, en la imposición sexual, en la determinación a destruir sus formas de vida, en su sentido de sí mismos (...) [agrega además que] necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea o sufrimiento” (Lugones, 2015: 7).

resultado de la biologización de la desigualdad en la escena colonial, Rita Segato complejizando esta premisa sostiene que “el género como distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal, también resulta de la biologización de la jerarquía. Aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una biología de género y de raza” (2015:22).

Estos silogismos dicotómicos son los que cimentan el arco representacional de las narrativas de los/as interlocutores/as. La mujer, en tanto sujeto/a que conforma el universo de lo femenino -también constituido relacionalmente por personas trans, gays, lesbianas, etc. en “oposición” a la masculinidad hegemónica- pareciera que es ubicada en un lugar intermedio en un triple anclaje binarizante o bifronte: no sólo respecto de la antinomia humanidad/animalidad -cultura/naturaleza-, sino además como víctima/victimaria y trascendente/profana.

Por ejemplo, en esta primera posición intermedia la mujer es un agente básico en la socialización primaria y dado que “virtualmente se considera la corporización de las funciones del grupo doméstico, tendrá que someterse a las pesadas restricciones y limitaciones que rodean tal unidad. Su posición intermedia (culturalmente definida) entre la naturaleza y la cultura, que aquí tiene el sentido de mediación (es decir, que realiza funciones de conversión) entre la naturaleza y la cultura, no sólo explicaría su status inferior, sino también la mayor parte de restricciones que recaen sobre sus actividades” (Ortner, 1979:128).

Respecto de la dualidad de lo trascendente/profano o mundano retomamos el hecho de que las almamulas representan la simbología relacionada a las hierofanías o cratoanías azorantes. Al despertar por ello tanto veneración como temor (Nader, 2006), las almamulas son ubicadas en un plano de significación supranatural, trascendente, es decir, no mundano con todos los signos que caracterizan a este ser mítico: sus ojos rojos, las cadenas que arrastra, el fuego que lanza, etc. Pero a su vez, ninguna de sus características extraordinarias cobraría sentido si no estuvieran articuladas a un plano más cotidiano, cercano y mundano. En dicha dimensión se encuentran todas las adscripciones de sentido otorgadas a las mujeres almamula que configuran sus rasgos identitarios identificables. Es decir, su nombre, personalidad, rutina cotidiana, señas corporales, etc. -de lo contrario no tendrían fuerza performática los procesos de estigmatización-.

Si lo sagrado entonces encarna la espacialidad de la trascendencia y la sobrenaturaleza (Nader, 2006) allí las representaciones respecto de las almamulas transformadas en hierofanías adquieren sentido. Pero al pertenecer a un plano simbólico de la realidad más cercano a lo rutinario o mundano, en la medida en que es una mujer cualquiera la que rompe el tabú de la prohibición del incesto, la figura del almamula opera en la intersección entre estas dos dimensiones, ocupando una suerte de posición intermedia entre ellas. En esta línea, las significaciones adjudicadas dependerán de los contextos de enunciación que primen en cada momento respecto de lo que se pretenda comunicar o simbolizar.

El último anclaje bifronte se compone por la díada víctima/victimaria. La primera adjudicación la elaboramos en función de las narrativas que se refieren a las almamulas en tanto mujeres con

poco margen de elección al momento de la tramitación de las relaciones sexuales con sus padres, hermanos mayores o tíos. En algunos casos indican que las obligan a vincularse sexo-afectivamente, dispensándolas de la culpa comunitaria (retomaremos esta cuestión en próximos apartados). Sin embargo, por otro lado esa misma mujer almamula es victimaria en tanto “provoca” la situación de acoso, abusos o violaciones -términos usados por nosotros- al “exhibir” su sexualidad y sensualidad ante los varones de su círculo íntimo. Es victimaria al considerarse responsable del acto del que se la acusa, al no abandonar su hogar o denunciar ante la primera insinuación sexual -si pudiéramos denominarla de ese modo- del otro implicado. Es victimaria porque en ella recae la responsabilidad de comerse animales por dentro, o de buscar niños/as que no han sido bautizados/as. Es la verduga porque ejerce el terror comunitario generando pánico en la gran mayoría de las personas. Es la responsable del acto que genera malestar en la comunidad por insinuar a propósito tu peligrosa sensualidad y su inmoralidad, pues como indica Rita Segato, las mujeres son inmorales hasta que se demuestre lo contrario.

Segunda parte: Las tram[p]as de la sexualidad

6.3.2 Placer [se]

*“El hombre propone
y la mujer dispone”*

Mirta, Río Dulce

Una de las primeras veces que llegamos a Río Dulce en 2008 nos encontramos con una escena que nos resultó difícil de comprender y analizar, porque nos puso ante una compleja encrucijada. Por un lado situarnos desde un punto de vista crítico de las condiciones de desigualdad genérica que observábamos, para lo cual contábamos con argumentos de respaldo de la antropología del género. Pero a sabiendas que su perspectiva está fuertemente conformada por las categorías representacionales de un feminismo hegemónico que parte de un horizonte epistemológico de derechos no siempre aplicable a la especificidad de la construcción de mundo de ciertos contextos culturales no (o poco) “occidentales”.

Por otro lado, pensábamos que relativizar las condiciones de circulación del poder en clave patriarcal hacía emparentarnos con planteos falaces y demagógicos de un relativismo cultural liberalista. Años después, centrados en los planteos de los feminismos postcoloniales y reconociendo que nuestros marcos teóricos epistemológicos se sitúan en la decolonialidad, tratamos de ser críticos de las condiciones y situaciones de inequidad ante las cuales nos encontramos, pero principalmente de nuestros puntos de partida. Esa es la plataforma base para la producción de nuestro análisis, sin dejar de tener como referencia los contextos situados, móviles e históricos en los cuales interpretamos. Buscamos descolonizar los andamiajes del conocimiento (Espinosa Miñoso, 2014) y poner en tensión las representaciones textuales de aquellos/as sujetos/as contruidos como “lo otro”, que se convierten en una forma de colonialismo que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye (Suárez Navaz y Hernández, 2008).

Nuestra apuesta consistió en asumir un anclaje analítico que se relacionara con el sentipensamiento (Escobar, 2014), es decir, sentir en un proceso de co-razonamiento. Valernos de nuestros sentimientos y razonamientos para analizar. Es decir, “pensar con el corazón y desde la mente (...) [y además] es un llamado a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, las culturas y conocimientos de sus pueblos” (Escobar, 2014:16). Desde allí y usando nuestra experiencia corpórea en tanto investigadores nos aventuramos a construir un punto de anclaje para situar las dinámicas de interpretación que buscamos.

La primera vez llegábamos tímidamente a Río Dulce. Hacía mucho calor, 47 grados. Eran las 18 horas aproximadamente y aún así el aire seguiría siendo tibio, poco oxigenado, denso. Arribamos a la casa de Nancy, nuestra interlocutora clave. Los adultos, tanto varones como mujeres, estaban sentados/as afuera de la casa, bajo la sombra de los álamos y paraísos. Formaban una ronda al lado del brasero que calentaba la pava para el mate (claramente endulzado con azúcar). Vecinos/as, familiares o amigos/as se reunían allí para poder charlar con nosotros.

En varias ocasiones los niños y las niñas corrían, caminaban o jugaban entre ellos/as sin ropa, completamente desnudos/as. Parecía que tampoco tenían pudor de mostrarse así ante nuestros ojos, como tampoco había intención por parte de los/as adultos de pedirles que se vistieran -¿debían hacerlo?-. Lo que más nos incomodaba o resultaba difícil de discernir era el tipo de encuentro entre las corporalidades de adultos/as y niños/as. Los cuerpos desnudos de éstos últimos/as se rozaban con los de sus mayores, sea cual fuera el vínculo, padre, hermano, tío o vecino o incluso en mujeres. Datos no menores son que aunque a nuestros ojos parecieran niños/as de una edad aproximada de 8 o 9 años, luego consultamos con los/as adultos/as y en verdad rodeaban los 12 o 13 años, momentos clave del desarrollo de la sexualidad adolescente. Es sabido que a causa de los problemas de desnutrición, los niños y las niñas pueden aparentar menos edad.

En cierta instancia analítica dudamos si era pertinente explicitar o no lo que a continuación narraremos. Por un lado nos interpelaba directamente respecto de nuestro rol ético en la investigación -recordemos que de igual manera los nombres de nuestros/as informantes han sido alterados-, y por otro instalaba la pregunta sobre su contribución a la problematización de las escenas culturales que indagamos. Finalmente, asumimos que estos relatos nos sitúan en los encuadres de posibilidad de los fenómenos que analizamos y que era relevante dar cuenta de ellos.

Nancy nos contó a principios de 2017 que Celina (su hermana) había vivido una situación complicada con el primo de su marido, un sujeto que trabajaba cerca del barrio y que muchas veces compartía situaciones cotidianas con la familia. Sucedió que Celina había presenciado una escena muy compleja una tarde; ella se había ido de su casa a comprar mercadería y regresó al instante porque se había olvidado el celular. Al retornar encuentra al primo de su marido en una situación comprometida con su hija; En palabras de Nancy “la había estado queriendo agarrar a la chiquita”, una muchacha de 13 años. En ese instante el sujeto se escapa. Celina quiso realizar la denuncia pertinente, pero Marcos, su concubino, le prohibió que lo hiciera porque en definitiva “no había sucedido nada”. Luego de consultar las razones de la negativa del sujeto, Nancy nos dijo que posiblemente eso sucedía porque Marcos no es el padre de la hija de Celina y que quizás por esa razón él no le daba importancia a lo acontecido⁵⁹.

59. Es común escuchar en personas de Río Dulce decir que las hijas son de la madre y no del padre ya que no hay certificación respecto del lazo sanguíneo. De ese modo muchas veces se han justificado las situaciones de incesto. La paternidad es concebida a veces como una cuestión de fe.

Pero lo que más nos interpeló respecto de nuestro enfoque ético es que el acusado de intento de abuso -esta interpretación es nuestra, pues la denuncia no está realizada y la palabra abuso no es de significación nativa-, es un interlocutor de esta investigación. Hemos realizado un par de entrevistas con él y ha participado de charlas grupales. Nos preguntamos acerca de darle relevancia o no a sus testimonios y decidimos que jamás se entenderán las lógicas de las situaciones de violencia e inequidad si no habilitamos escenas de audibilidad de las gramáticas de las masculinidades hegemónicas o de las puestas en funcionamiento de pedagogías de la crueldad (Segato, 2016) y la rapiña de los cuerpos feminizados. Desde estas condiciones de posibilidad se configuran los relatos míticos en torno al deseo, la sexualidad y el placer, o en su contracara, los mitos son los entramados de inteligibilidad de las relaciones de género realmente existentes.

Sin posicionarnos desde un anclaje moralizador -cuyos preceptos se sustentan en parámetros psicologizantes e individualistas- respecto de cómo “debe” desarrollarse una sexualidad “sana” o “correcta”, aún incluso hasta nuestras últimas visitas al campo creemos haber bordeado la cornisa analítica respecto de un enfoque -o punto de mirada analítico- pornográfico en torno a los comportamientos sexuales de los sectores populares, poniéndolos en tela de juicio. Sin embargo tampoco quisimos analizar los relatos de experiencias con un prisma epistemológico relativista, porque como ya dijimos, comporta resonancias éticas sumamente restrictivas.

Lo que buscamos es mantener una estricta vigilancia sobre los modos de describir escenas y narrativas, siempre tomando como punto de partida y de llegada, los relatos de los/as sujetos y los registros de las situaciones cotidianas de las que formamos parte durante el trabajo de campo. Optamos por partir desde los feminismos poscoloniales que buscan recuperar las retóricas y las experiencias de los cuerpos y subjetividades negadas por el feminismo blanco hegemónico.

En esa clave nos parece fundamental poner en contexto las condiciones sociohistóricas de producción del sentido social. La historia cultural de las simbolizaciones en torno a la sexualidad, el cuerpo, lo permitido por las mujeres y por los varones está contorneada por la estructura del colonialismo y la colonialidad de género (Segato, 2015; Lugones, 2015). En estos marcos de inscripción el complejo de honor y vergüenza cumplen un factor clave, así como la constitución de una sexualidad mestiza heterosexual y hegemónica.

Desde estos encuadres de posibilidad, la cultura en tanto conjunto plural de prácticas y universos de sentidos regulados por sistemas de valoración (Richard, 2010) opera como plataformas de intelección que guionan las prácticas sociales. En este caso en concreto, las expresiones y relaciones de género y la sexualidad. Ser reflexivos implica reconocer que estas tramas opacas, estas lógicas oblicuas de la cultura, accionan como estructuras conformadoras de subjetividades situadas en Santiago del Estero. Esta premisa permite no sólo interpretar los problemas de investigación propuestos, sino también explorar posibles lógicas y dinámicas de intervención que habiliten la promoción de una transformación que implique la participación activa de los sectores populares. Esta cooperación debiera ser deliberativa, consensuada, articulada con lógicas de contribución comunitaria activas, que en el caso de Jumial Grande vienen sucediendo a partir del

grupo de mujeres. Y si no las hubiere, generarlas de acuerdo a mecanismos participativos y de democratización de la palabra (Díaz Ledesma et al., 2014)⁶⁰, en el marco de procesos educativos desde una pedagogía de la ternura y de la liberación (Freire, 2002).

De ese modo se pueden poner en tensión perspectivas punitivistas e individualizantes, las cuales con constitutivas de los puntos de anclaje analíticos de las intervenciones tanto de procesos investigativos como de las acciones concretas de las políticas públicas.

En otra instancia de esta tesis tampoco obviamos el lugar del relato en torno al dolor humano, signo clave para nuestra concepción respecto de la intervención en la investigación. Consideramos que la presencia de este signo en las narrativas nos sitúa en una posición política clave: no hay relativismo cultural sustentable ante estas retóricas que aparecen. Pues no relativizamos las condiciones de inequidad, desigualdad y opresión genérica [de anclaje colonial], al contrario, las reconocemos como tales y las conceptualizamos desde un posicionamiento de la teoría social crítica. Sin embargo, nos vemos en la obligación de reflexionar respecto de los porqués de estos procesos, reordenar y reorientar las posibles causas y pensar situadamente potenciales alternativas de intervención.

Retomando el análisis de los relatos, cabe mencionar que en la gran mayoría de los casos que los/as interlocutores/as hablan en torno a relaciones de incesto, se repiten [casi] siempre los mismos guiones culturales, pues son las mujeres las que se transforman y son menores que sus hermanos. Comienza así una operatoria de culpabilidad subrepticia.

En Río Dulce, María, Ovaldo, su hermano y Horacio y nos respondían:

Ovaldo: Y has visto que cuando decían que el almamula aparecía por acá decían que era la Silvia.

Mirta: Ahá, si yo tengo una sobrina que vive con el tío y decían que era almamula. Ella vive, bah, vivía con el mismo tío. Y sabía andar de noche convertida de almamula

L: ¿Y quién se transforma?

Nancy: Dicen que es la mujer la que se transforma. Es un transformismo lo que a ella le pasa.

Mirta: Claro, es la mujer la que se transforma. Así siempre saben decir.

Nancy: Y ella cuántos años debe tener, veinte... veintiuno más o menos.

Horacio: Mi viejo dice que los seguía y que él la ha visto muchas cosas, dice.

“Varón... ah, no, mujer. Porque el varón está con una mujer y la mujer no cuenta nada y deja que eso pase y bueno” (Yanina, 27 años, Río Dulce).

“Claro, a la que se castiga es a la mujer. La que peca es la mujer, el hombre no. La mujer es la que peca (...) porque ha abierto la paloma y el otro la ha clavado...” (Antonio, 84 años, Río Dulce).

60. La experiencia de las Escuelas Populares de Género puede ofrecer alternativas pedagógicas para la promoción de procesos emancipatorios con y desde sectores populares.

La entrevista grupal de Río Dulce se llevó a cabo en horas de la tarde, como sucedieron casi todas. La almamula referida en los relatos se llama Silvia, tiene 20 años aproximadamente, vive con su tío y según narran los/as interlocutores/as, de noche se transforma. Lo hace por quebrantar una ley y por ser mujer.

Luego en una entrevista individual, Yanina, otra muchacha de Río Dulce, hila la trama dando una nueva puntada: se transforma la mujer porque “no cuenta nada”, es decir, que ante una posible situación de forzamiento de hacer lo que no se desea –abuso-, ella no lo comunica, no lo hace público, no lo denuncia, y la consecuencia es el transformismo, es decir, la pérdida del yo social y su conversión en un ser mítico amenazante, fiero y depredador de niños/as pequeños/as.

Finalmente Antonio, con quien no hemos podido tener demasiadas situaciones de intercambio y quien es un vecino del lugar, sin tapujos indica que es la mujer la que comete un “pecado” -en alusión directa a la moral judeo-cristiana propia de los sectores populares santiagueños-, por la razón misma de vivir su sexualidad por fuera de los patrones establecidos. Remarcamos que su expresión incluso podría bordear rasgos singulares de obscenidad. La imagen que usa para hacer alusión a la genitalidad femenina es la de una paloma, la cual se abre “voluntariamente” para otro masculino.

Los lugares de sentido desde los cuales se enuncia claramente se emparentan con la misoginia, el rechazo y la aversión hacia el universo de lo femenino.

Pero si desenmarañamos aún más estas simbolizaciones cristalizadas en torno a la sexualidad de la mujer ¿qué encontramos? la concentración de la responsabilidad en la identidad femenina por provocar sexualmente a un progenitor o pariente cercano, y su respectiva sexualidad lasciva y peligrosa. Esto se reafirma en el comentario del entrevistado cuando se exploya sobre el tema explicando lo que para él sucede en la zona rural:

“En el campo no les importa nada de eso. En el campo hay niñas en calzones, con el canto al viento, ellas provocan al pasar desnudas frente a ellos (sus parientes varones) a ella le gusta, por eso se queda con su padre” (Antonio, 84 años, Río Dulce).

En efecto, el término que usan para aludir al placer sexual femenino respecto de las relaciones de incesto, es “gustosa”, como en estos casos:

“Yo digo que ella ha estado muy gustosa, porque si mi papá me ofrecía, nunca lo haría (...) Yo si estaba gustosa, le iba a decir que sí ¿que no? Y si no, no” (Mercedes, 25, Las Unidas).

“Y porque es mujer y porque ella le está pasando eso y no dice nada, ni a los familiares... o si el padre la haya agarrado a la hija no dice nada porque a ella le está gustando” (Celina, 36 años, Río Dulce).

“Una persona que quiere liberarse de algo, se libera... por ejemplo, si vos haces algo, lo haces porque te gusta. Si no te gusta algo, no lo haces” (Marta, 46 años, Río Dulce).

“Yo creo que hay margen de elección de ella, y una vez que está acostumbrada y quiere a su hermano, porque si no vos hubieras visto denuncias, o sea, ella podría haberlo denunciado o siendo grande haberse ido” (Horacio, 55 años, Río Dulce).

Norberto, padre de Beatriz, ante el interrogante del placer femenino en este tipo de vínculos sexuales, expresa:

“Exactamente, ella ha estado gustosa, ha estado de acuerdo con él, ella ha pecado grande en esto, de vivir con su padre porque le gusta, porque si no le gustaría tendría que haber denunciado ella. Porque una chica que vive con un hermano o padre es porque le gusta. Es como digamos, ha nacido ya con ese destino, de ser mujer de un padre o de ser mujer de un hermano”.

Finalmente, Mirta, madre de Celina, Nancy y Esther, explica:

“Porque si a la mujer no le gusta y si es el padre, le va a decir que no, pero si ella ha aceptado, es porque le ha gustado. Yo les decía a ellos (se refiere a su hija Nancy y a quienes estaban en la charla grupal) que si la mujer no quiere, la mujer va a tener que rechazarlo o avisar a la madre, tiene que avisar si no le gustaba y parece que ella estaba gustosa y bueno, ha tenido relaciones con el mismo padre (...) claro, así es, todo depende de la mujer, porque como dice el dicho, el hombre propone y la mujer dispone, si a la mujer no le gusta, ella lo va a negar, y si a ella le ha gustado y bueno, ahí nomás agarra viaje. Porque en el campo yo he visto personas así, personas grandes y bueno veía muchos casos, hermano con hermana, el padre con las hijas, así siempre he visto en el campo, porque ahí se ve, hay más cosas (...) que así es, porque ella acepta gustosa”.

Una noche de verano en Jumial charlábamos después de cenar y Carmen, Nilda y Vanina nos decían:

Nilda: ¿Qué le sabrá pasar por la cabeza a esta gente?. Generalmente son padre e hija ¿qué no? Más que hijo y madre. O hermanos, o primos o tíos. La mayoría de las veces es porque el hombre seguramente empieza a buscar de chicos, cuando es niña y después se hace costumbre o la tiene amenazada.

Vanina: Hoy en día ya no está para decir que la tiene amenazada. Eso se hace costumbre.

Carmen: Y sí, se hace costumbre.

Nilda: Sí, parece normal, se vuelve normal.

Los/as interlocutores/as de más edad en este apartado son Mirta y Antonio, ambos/as de Río Dulce. Fueron ellos/as quienes hicieron alusión a la ruralidad como un lugar en el que pareciera que las personas no tienen reparo respecto del ejercicio de una sexualidad desembrozada, y quienes además no tienen pudor al momento de tramitar el erotismo. No indagamos a qué espacialidad en particular se referían o en qué momentos de sus vidas habían vivido eso o se habían enterado, sin embargo podemos decir dos cuestiones. En primer lugar que en los sitios donde realizamos el trabajo de campo jamás vimos escenas, comportamientos o situaciones que nos hicieran pensar como Mirta y Antonio. Y en segundo lugar, fue en Río Dulce donde

presenciamos momentos en los que los/as niños/as y adolescentes no manifiestan las coordenadas de la sexualidad que ellos/as mismos/as en tanto integrantes del barrio esperarían, pues como indicamos al inicio del capítulo, andan desnudos delante de sus adultos/as de referencia y/o familia, sin una incomodidad aparente para nadie y son alzados o rozados públicamente por ellos/as, como parte de una cotidianeidad que, allí sin marcas de erotismo, de pronto puede adquirir los contornos de una relación sexual.

Por otro lado, opera también una cristalización de sentidos que, a nuestros ojos, es peligrosa respecto de los encuadres de posibilidad en torno a las relaciones de género, es decir a la producción, circulación y perpetración del poder en clave sexo-genérica (Segato, 2010). Tanto en varones como en mujeres aparece la representación sobre la libertad femenina y su margen de acción en relación a las posibles situaciones de malestar -en nuestra conceptualización podríamos denominar abuso/violación, pero los/as interlocutores/as no lo nombran de ese modo-. Los conceptos de libertad en torno a las posibilidades de las mujeres que podrían vivir una “insinuación” -términos de los/as interlocutores/as- conforman tramas simbólicas que devienen en claves de inteligibilidad patriarcales.

Por un lado porque los recursos económicos con los que cuenta una mujer de sectores populares en Santiago del Estero, sobre todo bajo índices de la pobreza en contextos rurales o semirurales, son escasos. Por otro, porque operan muchos condicionamientos subjetivos, contextuales y estructurales que limitan los márgenes de acción en torno a una lectura de empoderamiento femenino. Las escenas son muy complejas y en un sentido muy específico culturalmente opacas como para poder esperar previsiblemente que se deriven en las situaciones de abuso o violación intrafamiliar.

Incluso, las historias personales de cada uno/a de los/as entrevistados/as no remiten a trayectorias que se sitúen en circunstancias de una fácil resolución de las injusticias sociales que padecen. Ya sea porque gran parte de las personas del campo han migrado a centros urbanos en búsqueda de oportunidades laborales, o porque los recursos económicos son limitados o porque en Río Dulce todas las mujeres relataron experiencias de violencia de género de múltiples formas, ya sean propias o de personas cercanas. En estos contextos específicos, los sentidos en torno a la libertad de acción y a la transformación personal de quienes sufren abusos y violaciones devienen misóginos y patriarcales, acordes a las condiciones de producción de las lógicas de inteligibilidad que organizan allí la distinción moral entre premios y castigos, bien y mal. Principalmente porque para poder denunciar lo ocurrido debe poder objetivarse ese acto como hecho aberrante, valiéndose de categorías alternas que permitan clasificar la experiencia vivida con un repertorio discursivo otro. Para la producción de esas reflexiones los/as sujetos/as aquí estudiados/as no cuentan fácilmente con condiciones concretas de posibilidad.

En otro término, cuando se indaga sobre el lugar que las alumnas ocupan en la cotidianidad, más allá de los símbolos que conforman lo trascendental, en rigor de verdad lo que se tramita y simultáneamente refuerza en el entendimiento popular, son las fronteras que delimitan la sexualidad admitida de la proscripita moralmente. Allí el deseo femenino es ubicado como

centro de una escena de juzgamiento colectivo en torno a las legitimidades asociadas al placer masculino y al placer femenino en la experiencia del incesto.

Podríamos pensar que los contornos de comprensión aluden a repertorios que se relacionan directamente con la puesta en duda o suspenso de la normatividad del tabú del incesto y la consecuente habilitación a su transgresión. Pero en cualquier caso, esto no sería lo único. También opera una fuerte condena moral hacia la mujer que “accede”, no habla públicamente y “disfruta” de mantener relaciones sexuales con su padre, hermano o tío.

De hecho, no ejercer una denuncia -la ausencia de una apelación a la justicia-, o no dar parte a las autoridades, no avisar a personas del círculo íntimo o sujetos cercanos/as de la comunidad, es interpretado como la vivencia de placer en las relaciones sexuales incestuosas y, por ende, como su aceptación “gustosa”. Es más, lo señalan como acostumbramiento a ese modo de experimentar la sexualidad, como una normalización de la degeneración. Por lo cual, el delito -en clave cultural- que la comunidad le atribuye a estas mujeres no sería entonces sólo el incesto (del cual ellas serían únicas responsables, por “provocar” al varón), sino gozarse de él. La afrenta colectiva es el placer femenino por fuera de los marcos de admisibilidad circunscriptos por la moral católica y judeo-cristiana.

Es más, lo que expresan algunos/as de los/as sujetos/as interlocutores/as es que lo que acontece es un evento del orden del pecado, es decir, pensamiento, palabra, acción y omisión que opera como afrenta a la voluntad de Dios. Pero en este marco, pecado y delito se enlazan en una particularidad que conforman las matrices de significación occidentalizada, históricas y propias del noroeste en general y de Santiago del Estero en particular.

Sin embargo no se puede presuponer que esta presunción de goce sea regular en todos los casos. Es decir, que se sospeche sobre el potencial goce de una mujer es nuestra interpretación (entre otras posibles) sobre una evaluación nativa respecto del modo en que las mujeres son pecaminosas. Es decir, reconocemos que opera una construcción simbólica que le es funcional al patriarcado además de ser provocadora y por tanto responsable de la situación de incesto, tiene un placer erótico-sexual.

No obstante, esto no puede ser presentado como frecuente en todas las situaciones o como un arco representacional monolítico, dado que hay interlocutores/as que advierten la condición de víctima de algunas mujeres. También se percibe el aprovechamiento de varones respecto de la condición etaria, la subordinación de género para avanzar en el propio placer.

Es decir, existe una ambivalencia en las interpretaciones nativas que son ético-morales en ambos extremos. Por un lado en entender que la mujer es doblemente pecadora porque provoca y además goza de algo prohibido, pero por otro, aparece un posicionamiento que reconocería como “víctima” -más allá que no sea una palabra de uso nativo- a esas mujeres. De una u otra manera jamás hay un desconocimiento total de cómo opera la justicia. Porque si una mujer es pecaminosa y “puta” por placerse del incesto y por eso se merecería el castigo comunitario y mágico, también se es consciente que para la “juridicidad estatal”

o pública esa situación no se encuadraría en una evaluación moral sobre el goce femenino, sino en un enmarque ético sobre sus derechos violentados.

Por esa misma razón, toda interpretación está en articulación y tensión con la ética estatal del derecho moderno occidental que tipifica a la situación del incesto y su contexto íntimo como delito. Además se identifica claramente quién es víctima y quién es victimario y esa lógica carece de ambigüedad porque se aleja de la inteligibilidad del pecado y lo simbólico y se inscribe en la caracterización delictiva (en un discurso de derecho occidental).

Por ello, no existe una interpretación simbólica posible que no sea situada, puesto que todos/as los/as entrevistados/as conocen el modo en que el Estado y la justicia evalúan estas situaciones de incesto que narran. Estas dos operatorias, una más simbólica (y frágil) y otra más del orden de lo jurídico-estatal coexisten tensamente en una lucha hegemónica por el sentido social.

Se vislumbra por lo tanto, un umbral de inscripción simbólica del mundo configurado por una trama sexo-genérica con fuerte incriminación respecto de la responsabilidad femenina. La expresión de Mirta “el hombre propone y la mujer dispone” mayormente se usa en contextos de cortejo vincular, en el que se espera que el varón, desde su esfera activa y proponentora, sugiera, plantee algo y que la mujer, desde un lugar pasivo, acepte o no. Por un lado allí acciona el montaje de una ficcionalización de empoderamiento femenino, pues las posiciones de las mujeres en las lógicas del poder genérico ya están pre-figuradas, con contornos sumamente definidos y en condiciones de producción concretas de la hegemonía patriarcal.

Por otro lado, lo complejo de estas evaluaciones es que en ellas la trama vincular familiar se concibe tácitamente como un freno al deseo sexual femenino exclusivamente, más no al masculino, cuya capacidad propositiva o seductiva no se pone nunca en tensión. Esto no sorprende porque es en base a una virilidad hegemónica que se cimentan las gramáticas identitarias de las masculinidades locales indagadas, que reproducen el ideal tradicional de las tres “P”: proveer, preñar y proteger (Gilmore, 1994). De todas maneras, estos preceptos los pondremos en tensión y ampliaremos al final del capítulo.

La pregunta que nos hacemos entonces es ¿cuál es el margen real de una acción femenina o de una intervención de un grupo de mujeres en caso de estar organizadas? Más allá de las condiciones objetivas respecto de las intervenciones que el Estado puede realizar, y que de hecho hace, nos parece clave poner el acento en los universos de sentidos que conforman la cultura, en los cuales superviven axiomas como el contenido de la sentencia de Norberto: “ha nacido con ese destino, ser mujer de un padre”. Bajo esas simbolizaciones pareciera que no existe otra alternativa de cambio para la situación de esa mujer.

¿Qué modos de vivir la sexualidad son permitidos entonces? Claramente el primero que aparece es el asociado a la procreación.

6.3.3 Procreación

Preguntamos a los/as interlocutores qué sucedía entonces ante un posible embarazo como resultado de este tipo de relaciones incestuosas. Las respuestas fueron en dos direcciones: por un lado la preñez de la mujer almamula se representa como símbolo expurgador de la culpa femenina y se concibe como un ritual de salvación de su alma.

“Mirá, te puedo decir lo que dice el dicho, el antiguo dicho dice que cuando la mujer tenga su hijo, es como que se salva” (Norberto, 62 años, Moreno)

“Dicen que cuando hay una relación entre parientes, parece que se salva, que no llega a convertirse cuando tienen hijos” (Vanina, 21 años, Jumial Grande)

“Saben decir que cuando tienen hijos ya no se transforman más, como que se calman” (Carmen, 84 años, Jumial Grande)

De todas maneras remarquemos que los modos de salvación de la almamula son diversos y cambian en relación a los contextos de enunciación y a las trayectorias experienciales de quienes ponen en palabra el relato mítico. Sin ahondar demasiado en este tópico porque fue esbozado en otros pasajes de esta investigación, entrevistados/as afirman que la almamula con cadenas es la condenada y no tiene salvación.

Sin embargo, la que no tiene cadenas puede liberarse del castigo si un sujeto masculino y valeroso (no es excluyente para las mujeres, simplemente debe tener coraje la persona que se atreva) hiere o le corta la oreja a la almamula, pues su rastro de sangre llevará al lugar en el que habita ese ser como humano/a. Claramente es un acto simbólico sacrificial en el que la cratofanía azorante se redime ante ese/a sujeto/a que representa la norma cultural a instaurar, en este caso, la exogamia.

En Río Dulce en particular nos explicaron que otro modo posible de salvación de la almamula es someter a la mujer que comete incesto a un ritual de exorcismo. No ahondaremos demasiado en estas representaciones pues como lo hemos mencionado en el capítulo anterior, las matrices simbólicas de los sectores populares santiagueños trabajados están fuertemente atravesadas por retóricas del catolicismo y el cristianismo.

Ahora bien, consideramos que la procreación como acto carga con fuertes rasgos simbólicos

para estas configuraciones culturales y en nuestra hipótesis de trabajo pensamos que se relaciona directamente con los estatutos sacralizantes de los tiempos míticos y de los orígenes. Pues en la medida en que es a partir de la reproducción de la especie que se mantiene viva una sociedad, la procreación como práctica es clave y sumamente promovida como mandato cultural.

Si el significante identitario más propio de las almamulas es su esterilidad⁶¹, con el embarazo y parto de la mujer incestuosa esa determinación se quebrantaría. Recurriendo nuevamente a los aportes de la antropóloga Gayle Rubin en su obra sobre el tráfico de las mujeres y la economía política recuperamos la idea de que el tabú del incesto es una construcción cultural creada para asegurar los intercambios entre familias y grupos, en los cuales la mujer es el regalo más codiciado. Entonces, la prohibición del incesto “impone los objetivos sociales de la exogamia (...) divide el universo de la elección sexual en categorías de compañeros permitidos y prohibidos” (Rubin, 1996: 61) porque al consolidar las prohibiciones en un grupo, impone el intercambio marital entre grupos. Por lo tanto, son las mujeres los objetivos privilegiados del intercambio. “(...) Los sistemas de parentesco no sólo intercambian mujeres. Intercambian acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y personas –hombres, mujeres y niños- en sistemas concretos de relaciones sociales” (Rubin, 1996: 64).

Al instaurarse la prohibición y prescribir ciertas uniones e impedir otras, como los lazos entre familiares sanguíneos, la trama performativa del mito aglutina lo permitido y porta el significado perviviente de un tabú, al tiempo que solidifica el intercambio de mujeres para las relaciones maritales exogámicas.

“Si el objeto de la transacción son mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman, los que vinculan, y es el conductor de una relación, antes que participen en ella” (Rubin, 1996: 47). En este sentido, la mujer según Gayle retomando a Lévi-Strauss, ocuparía un rol social de objeto de intercambio “las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batallas, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas, vendidas (...) las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas, y prostitutas, pero también simplemente como mujeres” (Rubin, 1996: 49).

Por lo cual si hay embarazo producto del lazo sexual entre parientes, la almamula deja de ser esa hierofanía, pierde ese yo trascendente y estigmatizado para recobrar su yo social. Ya no sería estéril para las lógicas de intercambio exogámicas, que es el principio en el que se sustenta el parentesco y la continuidad de las relaciones familiares y culturales. Esa mujer ya no es infecunda como la mula sino que al concebir una cría humana⁶² -siempre y cuando sea “sana”-, contribuye no sólo con su rol social de madre

61. La mula es un híbrido de burro y yegua que no puede tener crías.

62. Es preciso hacer esta aclaración: hablamos de cría humana como un modo de estar vigilantes respecto del campo de significación al cual interpelamos. Decidimos no aludir a los significantes “hijos, hijas” o “bebés”. Consideramos que es otorgar un estatuto ontologizante que desconocemos si los/as sujetos/as de los cuales se habla en las conversaciones se los han atribuido.

y procreadora, sino con un sujeto que será el futuro trocador de mujeres o una sujeta troquel para ser intercambiada entre varones. Es decir, se restablece el orden de continuidad del parentesco y su legado y la sexualidad cambia de signo en la medida en que la retórica de lo erótico y deseante de la mujer bruja y abyecta se transforma en energía procreativa y, por tanto, socialmente aceptada.

La procreación funciona así como acto simbólico compensatorio del pecado inicial del quebrantamiento del tabú del incesto en la medida en que la cría humana no devenga defectuosa o abyecta.

Es decir, pareciera que existe un modo de “sanear” y enmendar la falta moral. Sin embargo la operatoria del mito y de las tramas de sentido que conforman las mallas de inteligibilidad no promueven las relaciones sexuales procreativas entre familias. En la dimensión mítica la vida humana representaría un expurgo de la culpa moral a nivel colectivo. No obstante, en la dimensión cotidiana no se instala el precepto ejemplificador a emular. Es decir, no se indica que el modo más legítimo y viable para salvar a la almadilla deba ser el embarazo de la mujer. Remarcamos esto porque se pone en marcha la contracara de este proceso simbólico: prácticamente todos/as los/as interlocutores/as indicaron que los/as hijos/as de los/as almadillas “salen enfermos”, con problemas, discapacitados/as. En sus palabras:

“Y bueno, a mí me han contado que el hijo sale pero... pero no sale bien, sale medio... como enfermo” (Alexia, 21 años, Jumial Grande)

Amalia, de Jumial Grande, nos contaba cómo en un período de tiempo, una semana aproximadamente, un perro negro se comía sus gallinas de manera extraña, chupándolas o directamente haciéndolas desaparecer. Hasta que ella comentó en una reunión con las mujeres del lugar la situación y dijo que su marido iba a matar a ese perro. En esa escena una sola mujer no habló, lo cual le pareció llamativo dado que se decía que su hija se vinculaba sexualmente con su tío -hermano de esta mujer-. Después de esa escena, el perro no apareció más, por lo cual la interlocutora adjudicó ese hecho a la suerte de amenaza que propinó. Y allí comentó la historia de la muchacha señalada como almadilla:

“Dicen que la hija salía con el tío. Porque tiene una hija la chica esa, debe tener como cuatro años la criatura y no camina. Porque si uno tiene un hijo de la misma sangre dicen que la criatura sale enferma”

En una charla Vanina y Carmen explicaban:

Vanina: La mayoría de las hijas de la Zulma por ejemplo, ha tenido con el tío nomás sus hijos. Ellas están de acuerdo porque ya debe tener dos hijos. Son como tres hijas, dos tienen ya hijos. Y los tíos con hermanos de la madre. Tíos carnales.

Carmen: La hija de la Zulma tiene un chiquito que no camina. Pero grande, ha tenido dos. No lo vas a ver porque no camina.

Como se lee, una línea de la interpretación popular sobre los/as hijos/as nacidos de una

mujer almamula está relacionada con el problema de las enfermedades “genéticas” de los/as pequeños, en razón de su concepción incestuosa, tal como lo hemos señalado en el apartado referido a las relaciones de parentesco (ver pág. 219).

Esa monstruosidad muchas veces “mágica” (es decir, con elementos del orden de lo extraordinario y trascendente en tanto las “crías humanas” aparecen con cabeza de animal o con cola) funciona como recordatorio de la posibilidad de lo abyecto en la medida en que opera la eficacia simbólica del relato mítico. De lo contrario sería una acción regularizable, porque las representaciones respecto del incesto se instalan en un orden local que lo vuelve posible. Es decir, en dichos contextos un varón y una mujer, a pesar de ser parientes, pueden tener un/a hijo/a dado que se sabe de uniones sexuales entre padres e hijas, entre hermanos o similar. En este marco, ante la posibilidad azarosa del hijo/a defectuoso se instala el orden conminativo del mito, en el que convergen saberes populares que tipifican la “normalidad” esperable. Por lo tanto, si nace una criatura monstruosa como resultado del incesto, el símbolo que pervive trae consigo la representación del aleccionamiento.

Junto a esto, el discurso popular sostiene que la “mala” procreación deviene, además, en un problema comunitario, en tanto atenta contra la continuidad del legado colectivo. La inscripción moral que actúa allí es el principio de salvaguardar la “reproducción de la especie” y la continuidad de la herencia cultural, afrenta máxima si no se establece, mediante los mecanismos míticos, la prohibición del incesto y el efecto de lo profano.

Allí se tamiza y germina la matriz de intelección emparentada fuertemente con la dimensión mágica, en tanto pareciera que funciona una especie de “genealogía de la oscuridad” o de la “malignidad”. Es decir, existe una suerte de “magma maligno” que siempre puede retornar a las familias que cometen un pecado, pues hay un elemento genealógico que puede traspasar de generación en generación -por su carácter relacional, (Semán, 2007)- y perpetuar esa oscuridad. Ese efecto de resonancia se articula a través del parentesco, cuyo recorte singularizante y última unidad indivisible es la familia, pero la cual a su vez conforma una trama más amplia, que es la estructura comunitaria.

Dicho de otro modo, existe un yo colectivo compuesto por varias líneas de parentesco que urden la trama vincular, por lo que la acción de unos/as integrantes de la familia nuclear tiene un efecto aleccionador expansivo. Por un lado, configura una especie de significante del peligro o amenaza que pesa sobre toda la comunidad y por otro y en simultáneo, opera sobre los contornos de la propia familia nuclear como pervivencia de un castigo a sobrellevar.

Por otro lado, durante el trabajo de campo se dio una constante al momento de consultar a los/as interlocutores qué sucedía ante la posibilidad de relaciones homosexuales entre consanguíneos (padre e hijo, madre e hija, entre hermanos, entre hermanas, etc.): siempre se trató de una situación incómoda para ambas partes. Si ya resultaba complejo indagar y responder respecto de las transgresiones al tabú del incesto, inquirir sobre la homosexualidad y el lesbianismo fue poner foco sobre el tabú del tabú. Ante cada consulta sobre estas posibilidades sus rostros se

petrificaban, los ojos se clavaban fijos en los míos, calaban hondo. Los ceños se fruncían y el aire apenas se cortaba por el calor ambiente. El mutismo era sepulcral. Algunos/as decidían mirar enseguida para otro lado, fijar la vista en el cielo, la vegetación, la nada misma. Sus brazos cruzados se convertían en el respaldo corporal necesario ante el interrogante siempre inapropiado. Había un ambiente de tensión, pero cada vez que preguntábamos decidíamos tomar el riesgo. Con voz tajante, seca y firme algunos/as contestaron:

“No pasa nada, porque no hay hijos” (Amalia, 53 años, Jumial Grande).

“No, y ahí no sé. Son degenerados nomás” (Horacio, 55 años, Río Dulce).

Prácticamente ningún/a entrevistado/a aludió alguna vez a la homosexualidad o en tal caso, al campo de lo no-heterosexual. Sólo después de mucho tiempo de frecuentación y confianza ganada en la estadía etnográfica, algunos/as refirieron a rumores escuchados sobre hombres grandes que, en sus palabras, agarraban a nenes.

“Si se escuchaban esas degeneraciones más antes, mucho más antes” (Amalia, 53 años, Jumial Grande).

El territorio de lo innombrable era finalmente denominado como “degenerado”, del mismo modo que se significa al incesto. Pero la mayoría de los/as informantes esquivaban las preguntas o no querían responderlas. De hecho, ese silencio o falta de puesta en lenguaje constituía en sí misma la expresión de un tabú doble. Para Amalia, por ejemplo, un matrimonio entre mujeres es posible por cuanto allí existe la posibilidad procreativa y ahora además viene convalidada por la ley:

“La Ley ahora es así. Y si se casan entre mujeres se tienen que poner de acuerdo para tener una relación sexual con un hombre para que una quede embarazada para poder tener hijos. Ya he visto, hay matrimonio con mujeres”.

El contexto de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario en nuestro país en el año 2010 claramente habilitó la producción de un universo de sentidos específicos respecto de los nuevos marcos de posibilidad. Sin embargo, para las representaciones de la interlocutora, no existe una unión de parentesco que no esté ligada directamente a una sexualidad reproductiva, pues en su opinión, estas mujeres incluso debieron o deberían pactar con un varón para que de esa unión sexual tuviera sentido: tener hijos/as. La pregunta sobre relaciones sexo-afectivas entre varones representó un silencio diferente, salvo la mención puntual de Papilo, (el estudiante de magia analizado en capítulos anteriores), de quien se decía que emborrachaba a algunos varones para que “estuvieran” con él.

Por lo demás, la homosexualidad no apareció mencionada como posibilidad en el cotidiano presente. Cuando fue señalada, siempre fue en relación con un pasado nebuloso, un “antes” indefinido pero aparentemente terminado, o sin continuidad en el momento actual.

Tampoco tenemos demasiada certeza respecto de una proscripción en torno del amana-

miento en varones o de la masculinización en mujeres. En tal caso sí notamos una promoción exacerbada de rasgos de la masculinidad hegemónica, tales como el valor y una sexualidad incontrolable, casi instintiva e indubitavelmente viril, por lo que podríamos hipotetizar que cualquier elemento femenino o feminizado sería interpretado, en estos discursos, como una amenaza a esas potencias (Segato, 2010), por lo tanto, necesitado de control. La omisión de la homosexualidad redobla la curiosidad investigativa. ¿De qué da cuenta su silenciamiento, su invisibilización?

Las representaciones de las corporalidades abyectas como las de la bruja, el estudiante, los/as bebés resultados de relaciones de incesto, las almadulas, constituyen una estructura de exclusión que opera con la funcionalidad de proteger la normalización de lo humano. “Dicho proceso se hace extensivo a todas aquellas formas de vida que se encuentran fuera de la norma, abyectas, monstruosas. La consecuencia es la configuración de un estado de desposesión de los cuerpos, del despojo del cuidado y susceptible a la dañabilidad, pues son cuerpos con ‘vidas invivibles’, son aquellos inadmisibles en el horizonte de lo posible. Se presenta un proceso de exclusión a fin de proteger la norma de ‘lo humano’ (Butler, 2009:17).

Por ello las vidas de las personas abyectas que se descartan en el marco de la proyección de lo no humano son susceptibles del ejercicio del daño y el repudio. Por eso el rechazo y aversión a la figura de la bruja y estudiante. Por esa misma razón se activa la estigmatización de las almadulas, cuyo proceso las ubica en el terreno simbólico de la no humanidad, lo que constituye una vida invivible en la que se deposita todo el malestar y aversión comunitaria.

Gayle Rubin, retomando a Lévi-Strauss, señala que cuando se establecen cuáles son las uniones matrimoniales y parentales permitidas, también se prescriben qué gramáticas sexuales son posibles y cuáles son prohibidas. Stolcke recupera esta misma idea: “Cuando Lévi-Strauss atribuye en las formas elementales del parentesco el inicio de la cultura al tabú del incesto que regula los intercambios matrimoniales exogámicos mediante el ‘tráfico de mujeres’, entre líneas de descendencia, regido por sus hombres, proscribire la homosexualidad y prescribe la heterosexualidad (...) el tabú del incesto presupone un tabú previo (...) de la homosexualidad” (1996:7).

Como se dijo, excepto en Río Dulce, donde Papilo y algunos practicantes de umbanda fueron señalados como maricones o travestis, no hay alusión a la homosexualidad en la ruralidad ni mucho menos a las relaciones sexuales incestuosas de esa índole. Lo abyecto del homoerotismo se refuerza, pues, en su negación y en su silencio. Pero además, si algo caracteriza la hombría criolla o mestiza es la ausencia de cualquier símbolo identitario vinculado al universo de lo femenino (Mendoza, 2001), pues ese estatuto superviviente a las temporalidades aún permanece vigente en los territorios con matrices coloniales como Santiago del Estero.

En otro orden, pensamos que el ejercicio de la sexualidad siempre estará direccionado, normado, constreñido, situado, por las condiciones históricas de posibilidad culturalmente disponibles para la configuración de las subjetividades. En esta línea, tal como señala Gayle Rubin retomando a Foucault “la sexualidad en las sociedades occidentales ha sido estructurada dentro de un marco social estrechamente punitivo” (Rubin, 1989: 16). Es más: “las sociedades occidentales

modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual” (18).Y aquí la institucionalización de estas directivas de evaluación se vuelve central. Como afirma Dora Barrancos, las estructuras familiares, la conyugalidad, el parentesco, son claves en la constitución de las subjetividades (Barrancos en Elizalde, 2009). En palabras de la historiadora: “las relaciones de género y la sexualidad adquieren la sólida estructura de lo inexorable, el molde del estereotipo en nuestros contextos vitales, domésticos y públicos (...) la sexualidad ha sido forjada del lado de afuera, esto es, ha respondido a modos prescriptos que debieron ser acatados” (Íbid).

Históricamente ligado a axiomas biologicistas en tanto se lo concibe como una base prediscursiva donde se inscriben materialmente los cuerpos, “el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a instituciones. El esencialismo sexual está profundamente arraigado con el saber popular de las sociedades occidentales, que consideran al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico” (Rubin, 1989: 13).

De allí la importancia de considerar como punto nodal la contextualidad histórica amplia donde se inscriben las corporalidades y las escenas culturales concretas en Santiago del Estero, a fin de comprender la complejidad de la trama simbólica que organiza el ejercicio de la sexualidad, el deseo y las relaciones de género en las comunidades estudiadas. Por ejemplo, en relación con las matrices religiosas que han dejado su marca indeleble en la construcción de una moral occidentalizada, y sus rearticulaciones tensas con procesos de mestizajes, mimesis y colonialidad.

Al respecto, si el acto sexual entre españolas e indígenas dio como resultado al mestizo, también creó las bases del sistema de castas sustentado en la pureza de la sangre y el sistema de estratificación social. Junto a esto, fue “el carácter heterosexual y el consecuente factor reproductivo inherente a este acto lo que estableció la necesidad de regularlo en un régimen de familia patriarcal y en un sistema de castas” (Mendoza, 2001: 272). El mestizaje devino así en el “locus de poder sobre el cual se erige la matriz de las relaciones de poder de los sistemas de estratificación por raza, género, clase y sexualidad desde la colonia hasta el presente (Íbid).

En este contexto, las prácticas homosexuales se subsumen a estos entram[p]ados de la sexualidad mestiza y colonial, pues son consideradas irrelevantes en tanto no representan amenaza a la pirámide social, al tiempo que concentran una diversidad de ansiedades sociales. En palabras de Mendoza: “las relaciones homosexuales al ser ‘infructuosas’ no conformarían ni determinarían el sentido del mestizaje (...) aunque su prohibición fue indispensable para establecer la familia la familia patriarcal y monogámica como pilar principal de la sociedad colonial. Su importancia pasaría más bien por su abyección, es decir, por su función definitoria del mestizaje como una relación interracial y heterosexual” (2001: 273).

Para comprender las tramas del mestizaje es elemental, pues, tener en cuenta que su basamento se erige en una matriz genéricamente desigual y heterocentrada. En ese proceso se constituyen y consolidan las representaciones ideales respecto de los estatutos de la masculinidad y la feminidad, al igual que de las razas -hegemónicas y subalternas- “y se impone la abyección de las relaciones homosexuales que amenazan la lógica binaria de los sexo/géneros, tanto dentro

del mestizaje como fuera de él. De ahí que el tabú de la homosexualidad entre hombres se encuentra no sólo en la base de la sociedad colonial, sino en la postcolonial también" (ibid 275-276).

Asimismo, las gramáticas identitarias habilitadas respecto de lo masculino se cimentan en elementos de la masculinidad hegemónica (Connel, 1996), cuyos símbolos en la escena santiagueña, estrechamente ligados a los contextos de posibilidad colonial. Allí los mitos actúan como plataformas multitemporales -y reactualizantes- de inteligibilidad de lo real.

A esos procesos de constitución histórica Rita Segato denomina criollización, tarima lábil de la ilegitimidad histórica y racista de la colonialidad que requiere de la agresión y aversión del universo de lo femenino o feminizado para el resguardo de sus potencias viriles. "El proceso de criollización es fuertemente violentogénico, porque el sujeto criollo es un insulto. Fuimos amamantados con la mamadera de las repúblicas criollas pero un día comenzamos a entender que criollo significa un sujeto racista, que odia al indio y al negro, que es misógino, homofóbico, lesbofóbico, transfóbico y especista y es un sujeto profundamente inseguro en su racialidad y masculinidad de forma tal que necesita agredir. Se vuelve violento para restaurarse y verse titulado como sujeto viril y sujeto blanco" (Segato: desgrabación de conferencia pública 4-5-2017).

Desposesión y poder soberano

Hasta ahora todas las tramas significativas del mito de las almamulas aluden al ejercicio performativo de un verosímil, en el que articulan -en contextos de situación y en una lógica opaca- una dimensión mágica y otra sexogenérica. Las almamulas son representadas como entes cratofánicos (en tanto hierofanía) y con rasgos identitarios sociales específicos que se estigmatizan. La vigencia, remembranza y reapropiación de los relatos míticos no sólo interpe-lan temporalidades pasadas y mágico-religiosas asociadas a los orígenes, sino que actualizan y con frecuencia refuerzan ciertos enunciados culturales y funciones sociales de orden moral y cohesión comunitaria en relación con las expresiones del género, el ejercicio de la sexualidad y el ordenamiento de las dinámicas de parentesco.

Se trata de recordar la importancia de bautizar a niños/as por miedo al rapto de la almamula, o de cuidar los animales de su acecho, o de vigilar y regular la tramitación de la sexualidad exogámica y reproductiva. Es menester establecer los contornos permitidos de la sexualidad femenina, en línea con lo "normal" esperado. La homosexualidad se hace presente en su omisión, en tanto tabú del tabú, al tiempo que estabiliza los sentidos de masculinidad hegemónica [criolla y colonial], que se mantiene intocable para los encuadres de inteligibilidad santiagueños. En simultáneo, como indicamos, opera un mecanismo solapado de desposesión de los cuerpos femeninos, instalándose en la imaginaria colectiva a partir de la solidificación de la narrativa mítica. Se arraiga en el sustento de que las corporalidades no les pertenecen a las mujeres sino que por extensión

de propiedad, son de los varones de su círculo. Desposesión en tanto no existe la posibilidad del ejercicio de la autonomía respecto a las acciones, al deseo, la voluntad y el propio cuerpo.

6.4 Masculinidad hegemónica

*“Un día comenzamos a entender
que criollo significa un sujeto racista,
que odia al indio y al negro, que es misógino,
homofóbico, lesbofóbico, transfóbico y especista
y es un sujeto profundamente inseguro
en su racialidad y masculinidad
de forma tal que necesita agredir”*

Rita Segato

Desde al menos 2014 las fuentes mediáticas locales vienen realizando numerosas coberturas en torno a casos de abusos intrafamiliares en Santiago del Estero. Los ejemplos podrían ser interminables pero uno de ellos es particularmente significativo, por la carga violenta del suceso. Fue el caso de un sujeto que abusó de su sobrina durante un período de tiempo prologando. En una ocasión fue descubierto y terminó asesinando a su madre y a su hermano. Esto fue informado por el diario “El Liberal” el 7 de octubre de 2017⁶³.

Según la Dirección de Niñez, área dependiente de la Subsecretaría de Niñez de Santiago del Estero, ingresan por semana aproximadamente entre 3 y 5 casos de abuso y maltrato familiar. Para fines de 2015, la cifra anual era de entre 300 y 400 casos, relevados tanto del interior de la provincia como de los centros urbanos. Valores que además se presuponían subrepresentados debido a que muchas situaciones de incesto no eran denunciadas por su alto grado de naturalización en ciertos enclaves⁶⁴.

63. Ver <https://www.elliberal.com.ar/noticia/371257/masacro-hachazos-madre-hermano-al-ser-descubierto-violando-sobrina> -link consultado el 7 de octubre de 2017-.

64. Lo mismo podemos decir del caso que Nancy indicó respecto del primo del esposo de Celina, que según nuestra interlocutora intentó abusar de su hija.

No obstante, es necesario volver a efectuar esta aclaración: no nos centramos en comprender las dinámicas, procesos y complejidades de los usos y abusos de los cuerpos en situaciones de opresión e inequidad en Santiago del Estero. Buscamos analizar los modos en que a través de la trama simbólica y performativa de los mitos populares aquí estudiados, operan lógicas de inteligibilidad respecto de las expresiones de género, el deseo y la sexualidad, al tiempo que se solidifican las gramáticas identitarias de una masculinidad hegemónica.

Hemos descripto los atributos estigmatizantes de las mujeres almamulas, ahora nos enfocamos en comprender de qué manera se constituye la conformación de los rasgos identitarios de los varones, partiendo siempre del carácter relacional del género.

En la gran mayoría de los casos narrados siempre son sujetos mayores que las mujeres porque son sus padres, o los hermanos o tíos que nacieron antes que ellas. Se los describe con rasgos de una masculinidad hegemónica: exacerbada y agresiva. Para Raewyn Connell (1996) ésta alude a la configuración de una práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los varones y la subordinación de las mujeres, puesto que en cualquier tiempo dado se exalta culturalmente una forma de masculinidad en lugar de otras.

En los relatos y escenas descriptas en esta tesis esta caracterización se vuelve recurrente. Allí un padre o hermano mayor, tío o abuelo, se arroga el derecho de tomar como propio el cuerpo de una hija o hermana menor, sobrina o nieta, aún a sabiendas del carácter prohibido de esa práctica, bajo una suerte de premisa incuestionada: no hay más ley que ellos o por encima de ellos.

“Yo conozco una chica que me contaba que el hermano la obligaba a tener relaciones y la había amenazado (...) después la han mandado a Buenos Aires a ella. Había sido que el chango le decía que si ella hablaba ella la iba a pasar mal, y ella le tenía miedo” (Celina, 36 años, Río Dulce).

Hemos indicado en otros momentos que Carmen posee una voz cálida, parsimoniosa, lenta. Casualmente nos cuenta la historia detallada de un sujeto denominado “Puma”. Lo hemos mencionado en otros pasajes de esta investigación, sin embargo queremos retomarla bajo las lógicas de las personas que viven en el campo santiagueño, quienes poseen una capacidad de construir un relato polifónico, recreando la escena con los diálogos textuales, haciendo énfasis en el antes, durante y el después del conflicto narrativo.

Carmen contó con detalles la historia del sujeto. Sus progenitores/as no tenían recursos económicos para criarlo y se lo entregaron al cuñado de ella. Este hombre, junto con su esposa se hace cargo de él y le da su apellido a quien después lo conocerían como “Puma”. Carmen comenta que la madre de crianza no lo educaba como correspondía porque no lo alimentaba, no lo enviaba a la escuela, no le daba afecto y por eso la propia Carmen decidió colaborar con su cuidado. Cuando este muchacho llegó a la adolescencia comenzó a desplegar rasgos de una virilidad agresiva, que llamó la atención de su familia. Por ejemplo, golpeó a un tío que según Carmen

era alcohólico y fue una incomodidad para la familia, en una clara demostración de fuerza física y dominancia. Mientras Puma fue joven, Carmen mantenía un contacto fluido con él porque ella aún vivía en Moreno, junto con su marido. Con el tiempo ella se fue a vivir a Jumial Grande en el Departamento Figueroa, donde tuvo sus hijos/as. Al tiempo Puma se casó con una muchacha de San Pablo, un paraje de Moreno y tuvieron varios/as hijos/as: tres mujeres y dos varones. Según nuestra interlocutora empezaron a circular comentarios respecto del maltrato físico que él ejercía para con su esposa. Carmen decidió intervenir y habló con Puma, quien negó rotundamente los rumores de violencia, pese a que luego su esposa se lo confirmó. La violencia vincular continuó con las relaciones de incesto con su segunda hija:

“Y un tiempo había comentarios de que él le pegaba a la mujer, que él le decía cualquier cosa, que cuando él quería hacer -tener relaciones sexuales- parece que a la hija la ha agarrado. Entonces la madre se ha dado cuenta, y ha empezado a reprocharle, a decirle por qué hace eso, y él la hacía emborrachar a la madre, a su señora, así había sabido hacer, para que ella duerma y no le vea. Pero después la mujer se ha dado cuenta. Y un año era que él ya la tenía a la hija, a la mayor no, a la segunda. Chica, chica, habrá tenido 20 ponele (...) y bueno la chica ya se ha embarazado. Y un día ya sabían que los otros chicos ya eran grandecitos, entendían. Ellos sabían, parece que le veían. Y el padre que los ha criado una noche los ha encontrado y el padre le había dicho si por qué hace eso y decía ‘es tu hija, cómo vas a andar así’. Y después de eso yo me he ido y le he preguntado, si era verdad lo que se decía. Y me negaba, ‘ahora ésta está embarazada’, y qué, era que estaba embarazada de él la chica. Y ella no quería avisar, era que él la amenazaba. Y bueno después que lo ha tenido al chico y cuando la he encontrado, según dicen todos hasta la señora que él ha amenazado al padre porque lo ha descubierto”

En su relato vemos cómo Carmen asume un rol denunciante o de responsabilidad frente a los rumores circulantes y la confirmación de la esposa sobre las situaciones de maltrato que vivía, en tanto persona que intervino en la crianza de Puma. Se advierte su registro de la violencia y el ejercicio abusivo de las condiciones de desigualdad que el sujeto perpetra sobre su víctima, y así relata su intervención, junto a su esposo, para frenar la situación:

“Y una noche vamos con mi marido a verlo y vieras cómo he renegado, no la dejaba, la llamaba a la chica. Era como una señora a la que estaba celando, no la dejaba salir a la chica, y le digo ‘qué te pasa a vos, y vos sos otra tonta’, le digo a la chica. Cómo le vas a hacer caso. Vení sentate al lado mío y a donde yo vaya vas a ir vos’ y el otro quedaba tranquilo. Y ahí he comprobado yo que era verdad. Y al otro día mi marido le dice a ella ‘mirá hija, yo estoy sabiendo, estoy viendo todo lo que pasa, él te amenaza o qué, o a vos te gusta’. ‘No tío, él me dice que me va a matar, que va a matar a mi mami, que a todos va a matar’. ‘bueno, ahora tienes este chico, cuando él te haga algo, -porque dice que le pegaba-, vete a casa, pedile a uno que te lleve y vete a casa. De ahí no te va a traer’. Entonces ha venido la chica, ha disparado [escapado] esa noche y la señora ha llamado por teléfono a la policía de Suncho -localidad cercana-. Y el chiquito era grande, discapacitado. Y resulta que la señora andaba cansada, también la pegaba. Y ese día él había venido siguiéndola a ella. Y mi marido le dice ‘a qué vienes, no te la vas a llevar. Vos te portas así con ella, es una vergüenza’, y bueno le decíamos de todo, pero él no, no había caso. Y resulta que viene él, estaba aquí, yo estaba cocinando y la señora se había avivado, ha llegado la policía urgente, agarra y lo llevan a él y la chica queda aquí. Y después la citan a ella, se va. No vas a creer lo que han hecho esta

gente. Yo de ahí para acá he dicho no, no más. Ella ha declarado que no, que no es verdad. Ha salido, estaba en la cárcel. Y mi marido dice 'aquí se terminó todo. Vos ni me hables' -le había dicho a la mujer-, yo no quiero saber más nada de esto'. Y bueno, todos comentarios hasta el día de hoy. Siguen viviendo juntos, ella creo que está embarazada de nuevo. La mujer parece que se ha ido. Ha venido la hija mayor y la ha llevado. Ellos dos nomás han quedado en la casa. 'Puma' le dicen, pero él se llama José Francisco"

Las tramas que urden el relato confirman la rígida y desigual estructuración de las relaciones de género. Una mujer menor que el varón y que es obligada a tener relaciones sexuales. En el caso narrado por Carmen, es la segunda hija del sujeto en cuestión. Él se siente dueño de la corporalidad de su hija, con ella tiene un hijo, que nace discapacitado. La comunidad interviene, Carmen y su marido le indican a José Francisco que termine con ese vínculo, incluso se llevan a la muchacha con ellos/as al departamento Figueroa, donde ahora sólo vive Carmen puesto que su esposo falleció. La justicia intervino en ese momento en la medida en que se llevaron al sujeto. Luego cuando se debió rectificar la denuncia, la madre de la muchacha y la propia chica negaron los hechos. Estos actos son ininteligibles para Carmen quien junto a su esposo, decidieron no intervenir más en esa relación.

No es nuestro interés intervenir en relación con el descargo de Carmen dado que no es el foco investigativo de esta tesis. Lo que sí indicamos es que estas expresiones de género respecto de los roles que ocupan los varones y las mujeres, las ideas sobre el placer -como cuando nuestra interlocutora indica que le preguntó a la muchacha "¿o qué, a vos te gusta?"-, y las acciones que conforman los guiones culturales, se escenifican en condiciones patriarcales de posibilidad. Un machismo mestizo, criollo y colonial, cuyas dinámicas se actualizan en nuevas y específicas condiciones históricas.

Allí se exacerban los rasgos identitarios de los varones. Cuando realizamos el trabajo de campo en Las Unidas, uno de nuestros interlocutores nos contaba el caso de una sobrina suya. Casualmente, era la esposa de Puma, madre de la chica abusada. Es decir, tuvimos acceso a la misma historia que narró Carmen pero de parte de la familia de la mujer de él:

"Nosotros sabemos positivamente de que él se ha separado de mi sobrina, que ha sido la mujer de él, porque la mortificaba, la hacía cualquier cosa, y dentro de eso, él vivía con su hija ¡natural! (...) él ha presentado a su propia hija como mujer propia, que yo vengo a ser el tío, te reitero nuevamente, de Gladis, su mamá, y está en San Juan, y ¿por qué se va esta mujer? Porque se ha cansado, entonces que ella misma me lo ha dicho, mi sobrina, que se ha retirado porque él vivía con su propia hija, pero aquí vamos, ella desde un primer punto lo ha acunado -consentido- desde un primer punto todo lo que él vivía haciendo con su hija, porque ella nunca ha ido a la autoridad. Nunca ha ido a decir 'mire autoridad, mi marido vive con su propia hija que es mi hija, que es sangre de él. La hace mujer'. Y ella no, ha sufrido tanto, garrotazos, trompadas, amenazas con armas de fuego, con armas blancas y bueno, en fin, se ha ido. Se ha casado y hoy él tiene un bebé de su propia hija, que es un bebé discapacitado y vive en una silla de ruedas (...) Incluso él mismo ha dicho yo me llamo José Francisco, almamula. Te puedes dar cuenta, entonces, son personas que uno le tiene que tomar el dato de una manera frecuente ¿no es cierto? Porque nosotros estamos viviendo casi todos los fines de semanas con él. Íbamos a pasear, horneaba un cabrito, un lechón,

nos daba de comer, sabíamos joder, y hoy te digo, ni ahí nos acercamos (...) Realmente él la ha obligado a ella. ¿Sabes por qué te digo, Lucas? Porque ella se le escapa a él. (...) La Sandra tiene... 19 años. (...) Él es mayor de mí. Él debe estar teniendo... 60 años más o menos (...) la somete para que sea la mujer y la pasa como mujer, que todo el mundo sabe. Aquí sabemos todos, hasta incluso lo han llevado preso ¿sabes cuánto han pagado para que él salga y tenga su libertad? 5.000 pesos, han pagado (...) por la misma causa, ha ido a matarla a mi sobrina y la policía de la cañada lo ha esperado, porque lo han denunciado otros familiares de él que estaban en contra de lo que hacía. Y él como te digo, él mismo dice 'yo soy el almamula'. Pero claro, es una historia real que todos nosotros sabemos. Es una vergüenza (...) él está consciente" (Norberto, 62 años, Moreno).

Se le preguntó cómo cree que vive la hija de este hombre la relación incestuosa en la que está inserta:

"Sé que lo está viviendo re mal, porque ella está amenazada por él. Porque si ella llegaría a irse con otro hombre, la va a matar, así que ella, vamos a decir, lo está pasando re mal, porque él es agresivo y sé que la va a matar. Porque yo creo que una familia grande y un tipo que ha alcanzado a tener mucho dinero, ha tenido oro, todo, hoy no tiene nada, así que ella está amenazada por él. Así que sí o sí ella tiene que vivir a la par de su padre legítimo" (Norberto, 62 años, Moreno).

En el testimonio de Norberto se advierte la presencia simultánea de dos regímenes de verdad en vigencia: el del mito del almamula (Norberto usa como dato confirmatorio de su existencia el propio reconocimiento del Puma como tal) y el de un Estado moderno que tiene autoridad en estos asuntos, en la figura de la policía o el poder Judicial. La noción de justicia se desdobra, así, en dos vías no convergentes pero ambas igualmente activas: la condena comunitaria y su interpretación de la conversión en almamula –en este caso, de parte del abusador- en el merecido castigo ante el incesto, y la competencia de las agencias del Estado, para detener, imponer una prisión preventiva y eventualmente juzgar al autor de un delito.

Un dato no menor es el que nos trae Norberto. Si bien en Río Dulce nos explicaron que el varón también puede vivir la transfiguración en almamula, siempre fueron casos muy aislados y sin un protagonista en particular. El caso de Puma es emblemático a nivel simbólico porque él –según el interlocutor- se autodenomina "yo soy Puma, el almamula". En esa autoadscripción estaríamos ante una inversión figurativa del signo genérico como un modo de subversión de la estructura del mito. En este marco, la víctima sacrificial ya no sería la mujer sino una corporalidad hegemónica. En esa autodenominación se juegan otros reversos de sentido en los que pareciera que la autoimagen de sí y el yo social cobran otro carácter representacional.

Posiblemente no resultaría tan dificultoso cargar con la condena social y la reprimenda colectiva porque el campo de significaciones al cual se alude se relaciona directamente con lo ominoso, terrorífico y bestial como parte de un arco representacional y cosmovisional propio de la magia del monte.

Por un lado la predominancia de significaciones está marcada por el impacto simbólico de la transgresión del mito en tanto signo trascendental y mágico por su carácter de tabú (Rosemberg y Troya: 2012). Pero por otro, las condiciones de inteligibilidad de lo mágico y lo trascen-

dental habilitan la representación de la almamula como la encarnación de ese espacio abyecto y terrorífico. Por ejemplo, en otros pasajes de esta investigación retomamos el relato de Carmen en el que contaba que una consecuencia del incesto de Puma fue la aparición de animales con forma humana debido al efecto relacional y expansivo –a nivel comunitario- de acciones relacionadas con el pecado y la maldad.

Por eso creemos que asumir el significante “soy almamula” por parte de un varón es interpelar a campos de significación donde lo abyecto se relaciona directamente con lo maligno. Si bien se advierte la inversión el signo genérico de la estructura del mito de las almamulas, esto es posible en la medida en que el umbral de sentidos más general inscribe a esta corporalidad masculina en un encuadre cosmovisional de lo oscuro, lo diabólico, lo terrorífico: ese espacio por excelencia es la salamanca. De esta manera ese sujeto, apelando al estatuto de lo maligno, cobra un resguardo o respeto comunitario ya no sólo por sus potencias viriles, sino también por la dimensión trascendente en tanto ser que encarna la provocación del miedo y el terror colectivo.

Asumirse como almamula también es un modo de desafiar así a la lógica comunitaria y relacional de reprimenda colectiva a causa del efecto del pecado. Al ocupar el lugar de lo infausto y lo abyecto demuestra que no se teme a las consecuencias expansivas de lo maligno (el ultraje del tabú).

Por otro lado, comprendemos que un umbral ético de esta tesis es reconocer que la reactualización de los relatos míticos y su puesta en discurso contribuyen a la perpetuación de situaciones de inequidad en la medida en que no sólo pone en marcha el mecanismo desontologizante para las mujeres, tal como lo venimos analizando, sino que además estamos ante la presencia manifiesta del dolor humano. Directa o indirectamente las mujeres expresaron el malestar que sienten ante el dominio arbitrario y cruel de los perpetradores de la violencia, la presión constante a la que son sometidas bajo amenaza y el sometimiento de su voluntad en el ejercicio del placer, la elección de pareja y las decisiones reproductivas. En efecto, usurpar el cuerpo de alguien no es más que el uso y abuso del mismo sin que ese/a otro/a “participe con intención o voluntad comparables” (Segato, 2010:22). Los modos en que estos eventos son inteligidos y enmarcados simbólicamente en los relatos míticos populares disponibles complejiza aún más estas lecturas.

Como venimos señalando, el proceso regulador de la práctica prohibida consumada (el incesto) requiere, por un lado, de una víctima sacrificial en la cual depositar la culpa y el repudio moral colectivo, y por otro, de un victimario responsable del acto. En el mito del almamula ambos roles se condensan en la mujer devenida como tal –en su carácter bifronte-. En ella recae la revulsión comunitaria que genera la transgresión de un tabú.

Rita Segato explica, en relación a los feminicidios ocurridos en ciudad Juárez, que cuando hay una disonancia entre lo que se espera que suceda en la vida y lo que ocurre en realidad, como mecanismo cognitivo defensivo se genera en la colectividad un odio difícil de asimilar hacia la víctima que encarna este suceso. En palabras de la pensadora: “La comunidad se suma más y más en una espiral de misoginia que, a falta de un soporte más adecuado para deshacerse de su malestar, le permite depositar en la propia víctima la culpa por la crueldad con que fue tratada.

Fácilmente optamos por reducir nuestro sufrimiento frente a la injusticia intolerable testimonial, aduciendo que ‘debe haber una razón’ (Segato 2006: 34).

Este es el mismo mecanismo que opera en las mujeres almadulas, quienes cargan el ultraje del tabú del incesto y la responsabilidad del quebrantamiento de la ley de exogamia comunitaria. Como punto de fuga de ininteligibilidad de los sucesos, se instala el lugar de estas mujeres como condición y recipiente del malestar que genera una práctica antimoral que acontece en el barrio. Como vimos, las almadulas viven el desprecio, el estigma y la misoginia de su comunidad al nivel incluso de la pérdida de su humanidad -se ubican así en el lugar intermedio entre la naturaleza y la cultura, lo trascendente y lo mundano, el victimismo y despotismo (ver pág. 221)-.

Por su parte, los varones -padres, hermanos, tíos- involucrados en estas prácticas exhiben el dominio que tienen sobre los cuerpos de las [sus] mujeres, lo cual opera como un acto visibilizador de la dimensión expresiva y comunicativa de sus rasgos identitarios de soberano y de masculinidad hegemónica. Esta adscripción identitaria se caracteriza por el despotismo, la misoginia, el ejercicio discrecional de la sexualidad, que en cierto modo otorga reconocimiento y respeto comunitario en tanto ese estatus jamás se pone en cuestión.

Teniendo como referencia los crímenes de género perpetrados en la intimidad del espacio privado Segato sostiene que “si a abrigo del espacio doméstico el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia -hijas, hijastras, sobrinas, esposas, etc.-, es porque puede hacerlo, es decir, porque éstas ya forman parte del territorio que controla” (2006: 28). Incluso a partir de las prácticas incesto, que en cierto modo son de desposesión, se evidencia un interés por parte de los varones de comunicar el dominio sexual de sus mujeres, dejando huellas en sus cuerpos (embarazos, cicatrices, golpes, modos de comportamiento de las víctimas que permiten leer la subyugación, etc.)⁶⁵.

Ahora bien ¿cómo se explican estos mecanismos comunitarios de inteligibilidad que consisten en concebir a las prácticas de incesto como uno de los vejámenes más aberrantes? y a su vez ¿cómo es posible que un sujeto que demuestra a los demás varones que es capaz de ejercer el dominio de todas sus mujeres mantenga su impunidad en el contexto comunitario?. No se afirma aquí que prácticas abusivas como las ejercidas por “Puma” sean concebidas como modelos ejemplificadores a emular, pero sí que estos sujetos son respetados en el espacio colectivo en tanto

65. Esta dimensión tanto comunicativa como moralizante del abuso fue analizada en detalle por Segato, a partir de las investigaciones realizadas en Brasil -ver página 54 de esta tesis-. En su planteo, la violación es un acto moralizante cuya dinámica consiste en comunicar a la comunidad ese hecho disciplinador. Indica que es un discurso para otros que se ejerce en dos ejes, a través de la exhibición de la capacidad viril y violenta. Uno es el vertical, que se formula como un castigo o venganza moralizante contra una mujer genérica, “y su sujeción resulta necesaria para la economía simbólica del violador como índice de que el equilibrio de género se mantiene intacto o ha sido restablecido” (Segato, 2010b: 32). El eje horizontal, por su parte, se refiere al acto enunciativo dirigido hacia otro hombre (genérico también), en la clave que mencionábamos anteriormente respecto de un atentado a su honor/virilidad, en tanto imposibilidad de resguardar a sus mujeres tuteladas. En este doble juego, también representa “una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar y preservar un lugar entre ellos probándoles la competencia sexual y fuerza física” (Íbid).

nadie por fuera del círculo íntimo se animaría a interferir en las dinámicas vinculares de su familia o a ejercer una denuncia a las fuerzas del Estado. De hecho, quienes se atrevieron a denunciar a Puma fueron Carmen -una madre de crianza a quien él respeta mucho- y su marido. En este sentido, sujetos como Puma no gozan de una admiración colectiva, pero sí de un respeto que insta a pensar que sus rasgos no son cuestionados.

Si bien se pone en tela de juicio el tabú del incesto y es repelido por la comunidad justamente por su carácter de lo inaceptable, el sujeto de la culpa es siempre la mujer. Se critica el accionar de la pareja y la degeneración ejercida también por el varón, pero jamás se cuestionan los axiomas en los que se solidifican las premisas fundamentales de la masculinidad hegemónica, ni se tensiona el impacto que tiene en tanto imperativo cultural. Sus rasgos son la provisión sexual exacerbada, instintiva, salvaje. Como explica el antropólogo Salvador Cruz Sierra, los significados en torno a la masculinidad se inculcan a los sujetos desde pequeños, como la fortaleza, la virilidad, poligamia, competitividad (2006). Pareciera que incluso opera un apremio social para demostrar -comunicar, expresar- la virilidad en la clave de las tres "P" que antes mencionamos: proteger, proveer, procrear (Gilmore, 1994). De hecho "las presiones sociales para demostrar la virilidad no están centradas en la demostración de tener actividad sexual, sino en el alardeo de una actividad sexual intensa y con la mayor cantidad de mujeres" (Vásquez del Águila, 2000: 59).

Las masculinidades criollas, basadas en el de honor y vergüenza como indicamos en este capítulo, requieren de la exaltación de la virilidad, la cual "se mide por el número de conquistas sexuales e hijos que tiene [el sujeto varón], y por el comportamiento de las mujeres alrededor" (Lundgren, 2000:33).

En otras palabras, decimos que al mostrarse incuestionable el estatuto de virilidad de la masculinidad hegemónica mestiza y criolla de los santiagueños con su respectiva posición de privilegio, se promueve la conformación de rasgos identitarios anclados en una soberanía casi absoluta respecto del uso de los cuerpos que están a su cargo. Esos varones se posicionan como "la Ley" ejerciéndola del modo que lo consideran legítimo. Por tal razón, el significante "el hombre propone y la mujer dispone" que nos fuera expresado por interlocutores/as es un enunciado entrampador porque los marcos de acción y elección de las mujeres están asignados con anterioridad, son limitados y desiguales.

Es por esto que en el encuadre ético e interpelativo de esta investigación asumimos un posicionamiento antipunitivista. Creemos fundamental comprender las historias de vida de estos sujetos varones y las trayectorias experienciales respecto de las relaciones sexo-genéricas y las tramas simbólicas en torno al deseo, la sexualidad, las nociones sobre la feminidad, la masculinidad, la imagen de sí, etc. Es decir, consideramos clave reconocer los marcos de producción de los universos de sentidos y las dimensiones materiales, es decir, la cultura.

Es clave reconocer las historias de estos varones, explorar y profundizar con qué enunciados culturales dialogan permanentemente, qué contornos expresivos simbolizan al momento

del ejercicio de la sexualidad, de qué modo opera en su constitución subjetiva el fantasma de la pérdida de potencias que otorgan solidez a sus masculinidades, de qué maneras se vinculan con sus hijas y con sus hijos, etc.

Como investigadores/as de la comunicación podemos generar los procesos analíticos y reflexivos que habiliten a entender los mecanismos expresivos y urdimbres simbólicas que invisten las prácticas sexo-genéricas y a las conformaciones identitarias. Dichos marcos de inscripción como el santiagueño se caracterizan claramente por una trama mágico-religiosa que se reactualiza en los contextos específicos de producción.

Hacia un cierre [im]posible

El relato mítico de las almamulas es un significante fundacional de origen, constitutivo de los mestizajes y de una configuración identitaria con remanentes coloniales, que persiste en nuestros tiempos gracias a su eficacia simbólica para actualizar los sentidos culturales y organizativos de la exogamia. Opera así como figura aleccionadora y sancionadora ante la transgresión del tabú del incesto, bajo una retórica que pone a la mujer como principal responsable y víctima expiatoria de la falta colectiva, al tiempo que erige y confirma al varón –resabio colonial de un mestizaje– en una posición de poder sin freno, que decide a voluntad el destino de “sus” mujeres, colonizando sus cuerpos y sexualidades.

A lo largo de este capítulo el análisis de las narrativas de los/as entrevistados/as buscó identificar los lugares enunciativos desde los cuales comprenden el mundo, así como los modos en que las relaciones sexo-genéricas responden a matrices –manifiestamente patriarcales– en las que las dinámicas de circulación y configuración del poder están al servicio del sostenimiento de una lógica jerárquica a favor de lo masculino y en detrimento de lo femenino. No es una obviedad, pero pareciera que en contextos de la cultura popular santiagueña eso se percibe de manera más evidente o sin los velos propios de mecanismos de clase.

Nuestro posicionamiento desde los feminismos poscoloniales implicó partir de una postura crítica que se antepone a las miradas reductivas de los feminismos hegemónicos y blancos que en no pocas ocasiones se tornan hostiles respecto de los modos de tramitar el existir de sectores populares (Bidaseca y Vazquez Laba, 2011). Disentimos de las posturas que conciben que el origen de las condiciones de desigualdad de las relaciones sociales únicamente es el poder en clave patriarcal. En esos logros se taminan y encubren retóricas salvacionistas y neocoloniales en pos de una agenda feminista hegemónica.

Se buscó a su vez analizar las situaciones de inequidad desde una perspectiva situada, comprendiendo la complejidad de las escenas y la imprescindibilidad de un análisis interseccional que

en este caso contemple el género, lo popular, lo territorial, la colonialidad, la clase, la edad, etc.

Fue preciso reconocer diferentes aspectos. En primer lugar las maneras en que se promueven socialmente, desde diferentes dispositivos y estructuras culturales, rasgos identitarios sustentados en las potencias de una masculinidad hegemónica y colonial⁶⁶. Ya sea desde las que poseen una raigambre más moderna como la escuela u otras instituciones del Estado, como también las retóricas mediáticas, cuyas narrativas actúan de modo potente en la constitución de guiones culturales (Rincón, 2006). Incluso no debemos desconocer el lugar que la familia nuclear hegemónica, las matrices morales de la religión judeo-cristiana, la heterosexualidad obligatoria y todos aquellos significantes que se sustentan en un orden binarista, dimórfico y jerarquizado, tienen en la solidificación del universo de lo masculino por sobre el femenino.

En segundo lugar, decidimos no centrar el foco en el cuestionamiento de las políticas públicas destinadas a prevenir y/o erradicar situaciones de violencia, sino más bien poner en tensión nuestro propio rol como intelectuales o investigadores ante este tipo de situaciones. Apostamos a ser críticos respecto de los andamiajes que constituyen nuestros puntos de vista. No es difícil caer en análisis críticos respecto de los modos de vivir y habitar de los sectores populares, usando las herramientas analíticas del feminismo hegemónico.

Por ello buscamos permanentemente ejercitar la escucha etnográfica y tensionar la reflexividad promovida por las interpretaciones analíticas, de modo tal de poder entender, desde un rol crítico-propositivo, las dinámicas de las escenas analizadas y re-visualizar posibles alternativas de trabajo en conjunto que pueden pensarse a futuro, distanciándonos de posicionamientos punitivistas y en apuesta a una “fe histórica” de transformación social.

Un tercer aspecto consistió en reconocer el lugar de los procesos de dialoguicidad y la trama de producción, circulación y cristalización del sentido para pensar las escenas de violencia por fuera del binomio víctima-victimario y considerar asimismo las lógicas de expresividad de los hechos vinculados al parentesco. No pudimos acceder de manera directa a las mallas de intelección de estos varones hegemónicos, a quienes también se señala como almamulas. Allí podrían encontrarse claves de significación centrales para entender y describir los procesos de interpelación, expresividad y comunicabilidad que se ponen en juego en las relaciones de género, por lo que queda pendiente su revisión en el futuro.

En otro orden, se asume la necesidad de superar los reduccionismos dualistas de un posicionamiento colonialista etnocéntrico y de un relativismo cultural centrado en el discurso del derecho a la diferencia. No abogamos por la premisa civilización-barbarie para comprender la sexualidad, pero tampoco se pretende relativizar las situaciones de inequidad, desigualdad y violencia que subyacen a las tramas de comprensión puestas en circulación a partir de la reactualización, vigencia y resignificación de los relatos míticos.

Para salir de este razonamiento entrampado, buscamos adscribirnos al pluralismo histórico (Segato, 2010a) en el que la noción de pueblo es sustantiva en tanto se lo concibe como vector

66. Potencia simbólica, económica, física, sexual, entre otras (Segato 2010b).

histórico “que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia” (ibid:7). Pueblo entonces es “el proyecto de ser una historia” (ibid) tejida colectivamente.

La propuesta de Segato es que el rol del Estado se centre en restituir los tejidos comunitarios que desarmó con el proyecto republicano. “Lejos de ser un Estado que impone su propia ley, será un Estado restituidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario, garante de la deliberación interna, coartada por razones que se vinculan a la propia intervención y administración estatal (...) [se trata de apostar a] la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico” (Segato, 2010a:9).

Así es que en un proceso de reflexividad colectivo se puedan buscar alternativas de intervención a los problemas de todos/as, pues cada pueblo teje su historia por el camino del debate y la deliberación interna “cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción y dentro del universo de la nación, definida como una alianza entre pueblos” (ibid)

Finalmente, a lo largo de este capítulo –y de toda la tesis- el análisis de los relatos de experiencia brindados por los/as entrevistados/as mantuvo abierto un interrogante central: ¿desde qué lugar hablar de los sectores populares sin caer en otorgamientos demagógicos de asignabilidad de sus voces a través de mecanismos de [re]producción de conocimiento hegemónico como el académico?

Para salir a su vez del riesgo de caer en una encerrona tautológica asumimos la siguiente premisa: a través de la puesta performática de esos relatos es posible considerar la presencia del dolor humano como condición de [im]posibilidad de los modos de inteligir el mundo. La aparición del sufrimiento en esas narrativas nos enfrentó a la necesidad de habilitar nuevos modos de relectura del mundo. Más allá de los consensos y las significaciones misóginas y homolesbofóbicas de varones y de mujeres respecto de las relaciones y roles de género, las sexualidades o la moral, existe un gran malestar en sus expresiones en relación a los modos de vinculación, las expectativas en torno a los roles sociales que deben arrogarse o se espera que asuman, en definitiva, en las maneras de vivir. Registrar atentamente las inconsistencias de los discursos misóginos que traman la historia cultural puede ser el primer paso para el reconocimiento de alternativas de intervención colectivas.

Ponderar el dolor de las mujeres y de los varones y leer en clave histórica que la vida cultural no siempre aconteció de esa manera, y que existen otros modos de habitar el mundo, pueden ser una posible vía de transformación. Allí emancipación y subalternidad no se tornarían nodos complementarios de un discurso demagógico en defensa del derecho [liberal] a la diferencia, sino la conjunción histórica de itinerarios aún por escribirse que permitan la [re]construcción de otros existenciales colectivos.

Capítulo 7. Recorridos [In] conclusivos: hacia la apuesta de nuevos interrogantes

7.1 La magia del monte y la experiencia religiosa

Una de las pretensiones más potentes de esta tesis fue indagar y comprender las significaciones que los mitos populares habilitan en las expresiones de los/as sujetos/as respecto de hechos cotidianos, a partir de la descripción de eventos mágicos. En esta investigación nos centramos en el contenido mítico pero valiéndonos de los relatos que los/as interlocutores/as aportan desde sus posicionamientos subjetivos y tramas simbólicas (Reguillo, 2000).

En un primer momento nos ocupamos en los relatos de experiencias en torno a sustos, extrañezas, golpes, miedos, desapariciones de personas o apariciones de fenómenos que encontraron su explicación en los mitos en torno a los espantos, presencias de diferente índole, la llorona o la mujer de blanco, la madre del monte, los/as difuntos/as o múltiples creencias de seres mágicos señaladas.

Las extrañezas, como por ejemplo bultos negros, actúan como elementos simbólicos que determinan la potencia cosmológica del acontecimiento en concreto. Eventos cotidianos como ruidos de ramas, sonidos del monte, que articulados y yuxtapuestos en modalidades de sentido determinadas en y por los marcos de intelección de lo cosmológico, refuerzan la performatividad de la magia en la puesta en relato del mito.

El escenario que permite la producción de estas significaciones en contextos concretos de posibilidad es el monte. Lo constituye un nodo multifacético de representaciones que interpelan la vida en común y la naturaleza dada su gran eficacia simbólica.

Es un acceso interseccional que media entre lo supranatural y lo cotidiano. Opera así una trama de sentidos que en determinadas circunstancias rompe con la escisión que separa diversos planos de existencia. Por lo cual, lo mágico constituye un nivel más de la realidad y lo cotidiano. Eso implica asumir la demarcación porosa entre el más aquí y el más allá. Por lo tanto, los límites entre lo factible se trastocan para dar lugar a un universo amplio de lo verosímil –antropomorfización, zomorfización, transfiguraciones varias, apariciones y desapariciones, circularidad vida-muerte, etc-.

La presencia de los espantos, espectros o fantasmas funcionan como un nexo simbólico entre lo trascendente y lo mundano en dos planos de comprensión: la vida y la muerte, que actúan como un puente de ligadura entre quienes murieron y quienes viven. Es así que en esa matriz de inteligibilidad la experiencia de la muerte no se convierte en una etapa escindible de la vida, sino

que es entendida como una continuidad de la misma. El fallecimiento aparece como un momento dentro de una circularidad que va trasmutando las formas pero que no elimina la presencia del/a sujeto/a comunitario/a, sino que él/la continúa ocupando roles centrales en las dinámicas vinculares y en las lógicas de sociabilidad. Esto es posible en la medida en que la dualidad vida-muerte se concibe como fases no separadas por la finitud. Como también lo ha indicado la antropóloga Maricel Pelegrín (2012), al no existir la idea de la irrevocabilidad del concepto de muerte quien transita por este último tramo del ciclo vital está habilitado/a a circular por el mismo.

Además, los espantos son evocados en los relatos en la medida en que pueden resolver cuestiones del pasado o evitar que acontezca lo mismo en el presente o a futuro. Actúan como signo de advertencia regulatoria de las acciones colectivas. Es así que la administración de la justicia adquiere un carácter cosmológico, pues no son –únicamente– las instituciones de la modernidad y la “juridicidad estatal” las que actúan como reguladoras de las prácticas sociales, sino que son los eventos mágicos-religiosos los que funcionan como signos performáticos respecto de lo sancionable, lo advertible y lo condenatorio.

Otro rasgo clave de las experiencias religiosas populares es su dimensión relacional en la medida en que las mismas están urdidas por una ligazón con lo sagrado. La experiencia relacional necesita de un yo inscripto en un red de reciprocidades, roles y afectaciones en la comunidad (a diferencia de la vivencia moderna que se enfatiza en el lugar del yo y el vínculo individual con Dios y la providencia). Lo colectivo es neurálgico puesto que cada decisión que tome algún/a integrante de la comunidad impacta en cierta manera en el curso de la vida en común. Primero sucede en una escala micro como su familia directa y después en otra más macro que es el resto de la grupalidad.

Estas convergencias, mixturas y articulaciones de sentidos, de modos de inteligibilidad, de contornos vivenciales y fenoménicos, de coexistencia de temporalidades múltiples, de ligaduras cosmovisionales heteróclitas, son posibles en función de las características de las experiencias de los sectores populares y la religiosidad del monte santiagueño. Nos encontramos con iconografía, ritualidad religiosa y espiritual que conviven tensamente navegando la contradicción entre ellas.

Afirmamos que existe la resonancia de estos entramados míticos con series de sentido de lo espiritual más generales (rituales a la virgen, confesiones a sacerdotes, la creencia de lo umbanda, ser católico, evangelista o pentecostal). Es decir, todo esto es posible en la medida en que la flexibilidad de los umbrales culturales puede dar cuenta de las tensiones sin que sea vivido como una contracción inconmensurable por parte de los/as sujetos/as.

Esto es clave porque esta dimensión mágico-religiosa de los mitos y su apelación a lo sagrado o trascendente convive en una serie de entramados de sentido que están en conflicto, pero articulados. Existe una adhesión popular en Santiago del Estero de dar respuesta a tópicos tales como lo enigmático de la vida, el bien y el mal (propios de la gran mayoría de las narrativas espirituales) y a creer que ciertas dimensiones de lo real se explican a través de la actuación del relato mítico. Se convive así con una multi-inteligibilidad de lo real y cotidiano, no actúa una sola lógica sino un haz de ejes de verdad, explicable justamente por la matriz popular.

7.2 El mito por encima y por debajo de la piel: las funciones

Hemos sostenido a lo largo de la investigación que el relato mítico da cuenta de la pregnancia de un contenido manifiesto que es el que se narra en la historia vivida o escuchada. Esa dimensión se constituye en la articulación opaca que se entreteje con elementos de un universo cotidiano y otro trascendente -que finalmente deviene predecible en el marco de las condiciones de enunciación-. Allí se expresan los contornos de lo concreto que bajo las lógicas del verosímil no se ponen en cuestionamiento: aparición de entidades mágicas, desaparición de personas, transfiguración, etc.

No obstante, la otra dimensión del contenido mítico es la latente, cuya conformación está dada por todos aquellos preceptos y mandatos culturales que deben de ser resguardados. Por un lado la determinación de lo permitido, y por otro en una clave bifronte, se explicitan las interdicciones y el terreno de lo prohibido. En esta dirección se condensan las modalidades de inteligibilidad respecto de lo social, las normas, los modos de relacionamiento, la administración de la justicia y todos aquellos aspectos de la vida en común ya mencionados.

Los relatos míticos condensan funciones performativas en la medida en que no solamente establecen lo que puede acontecer o no en el registro de lo cotidiano, sino que siempre interpelan prácticas que no se explicitan en su contenido cultural manifiesto. No sólo es cuestión de cuidar que las almamulas no coman los corazones de alguna/o bebé que no haya sido bautizado o de efectuar el bautismo como pasaje ritual necesario en el resguardo de las personas. El guión cultural consiste, mediante la exogamia y la prohibición del incesto, en tramitar la sexualidad de modo [hetero]normado al hacer explícita la interdicción del tabú de la homosexualidad.

En una línea similar y consecuente actúa la montura de la moral sexual judeo-cristiana basada en el complejo de honor y vergüenza. La responsabilidad de cualquier anomalía en este tópico recae sobre las mujeres y su honorabilidad. Ellas deben cargar el precio de cualquier afrenta antimoral, incluso con la pérdida de su yo social: toda mujer es inmoral hasta que se demuestre lo contrario.

La contracara de este proceso es la promoción de estatutos ontológicos basados en la constitución de rasgos de una masculinidad hegemónica. En la medida en que la víctima y responsable de las vejaciones morales y tabúes comunitarios es siempre la mujer, se fijan los privilegios propios de los órdenes jerárquicos patriarcales pues los estatutos de las prerrogativas de los varones jamás se cuestionan.

Por otro lado, uno de los mecanismos de los que se vale el mito para cobrar vigor performático es el ejercicio del miedo o terror. Son elementos que funcionan más allá de los regímenes de verosimilitud de los relatos, es decir, no se pone en cuestión el estatuto de verdad de aquello que se cuenta. Son un conjunto de convenciones que establecen la producción de lo decible y el modo de hacerlo (Zires Roldán, 2005).

Lo que realmente cuenta es que aquello que se evoca, a través de la circulación y reactualización del mito, pueda llegar a ocurrir o esté sucediendo en el presente. Al re-narrar desapariciones de personas en el pasado por el motivo que fuere, se prefijan las condiciones de habilitación y perdurabilidad de las mismas, rememorándolas en lo actual y proyectándolas a futuro. En este sentido, cualquier sujeto/a puede desaparecer. Es una contingencia que se habilita por los mitos y es la amenaza que aparece ante la potencial afrenta de no cumplimiento con el ritual de bautismo religioso o el no acatamiento del pacto con el diablo o cualquier amenaza de ruptura de normas culturales.

7.3 La sagrada moral sexual: la magia del género

Las relaciones sexo-genéricas y su moral sexual que se estructuran en los mitos explorados cobran sentido bajo la dirección mágico-religiosa que los organiza. En este sentido, lo “trascendente” o “supranatural” siempre tiene, en estos mitos, un “origen” y/o una resonancia sexo-genérica, por lo que su despliegue impacta directo en la configuración y/o cambio de las pautas de acción y en los significados asociados con el universo de lo femenino y masculino.

La moral sexual judeo-cristiana de estos sectores populares se erige bajo un núcleo axiomático en el que por un lado se concibe la [correcta] sexualidad femenina en términos procreativos y heterosexuales de la maternidad.

Por otro lado, la dimensión sexo-genérica ha constituido el análisis de los relatos experienciales en tanto se pudo entrever los posicionamientos subjetivos desde los cuales se han aludido a las figuras míticas. Las expresiones de género fueron clave pues las mujeres indicaron que realizaban pedidos de magia amatoria y sentimental. Por el contrario, varones explicaron que es más común recurrir por asuntos relacionados a la fortuna o a la administración de la economía más doméstica. Pero además, son las brujas o curanderas quienes llevan a cabo el tipo de trabajo relacionado a la magia roja o sentimental, mientras que los curanderos se ocupan de otros conjuros que podrían ubicarse en otro andamiaje de estatus.

No olvidemos que la matriz de la magia y religiosidad del monte santiagueño está atravesada por una combinación opaca entre la moral sexual occidental y colonial y una especificidad popular que mantiene un horizonte más difuso, ambiguo o sincrético de significación contingente en torno de estas diferencias culturales.

Por ello no podemos eludir que si existe un ser inmoral en las representaciones respecto de la sexualidad, es la figura de la bruja. Encarna la ruptura con todos aquellos preceptos que una mujer heteronormada debe encarnar: sexualidad reproductiva, maternidad abnegada y sacrificial, pasividad erótica y vincularidad sexo-afectiva ceñida al amor romántico -ejes que constituyen la mujer de la ilusión desarrollados por Ana María Fernández (2010)-. Justamente las mujeres seña-

ladas como brujas ponen en tensión el amor incondicional de una madre en la medida en que pueden practicar los hechizos y maleficios con el/a hijo/a más querido/a, o en tanto practican una sexualidad por fuera del matrimonio, y principalmente porque adquieren roles preponderantes en la comunidad y de gran respeto. De ese modo ponen en jaque las potencias viriles, por lo cual es fundamental, como operatoria analítica, poder inscribir a las mujeres brujas en ese espacio intermedio que oscila entre el descrédito y el respeto colectivo.

Otro de los objetivos de esta investigación consistió en reconstruir, interpretar y analizar los sentidos en torno a diversos aspectos de la vida cotidiana de los/as sujetos santiagueños/as, entre ellos la relación del trinomio salud-enfermedad-curación, codicia-austeridad, prosperidad-sacrificio, bien-mal, daño-maleficio-reparación del mismo, amor-odio, fortuna-lo fortuito-la providencia, folklore-don-talento.

Los estudiantes de magia y las brujas son figuras míticas nodales al momento de entender la salud mágica, el infortunio o enfermedad natural o "sobrenatural" y su curación. Ellos/as encarnan lo "maligno", la tramitación del ser salamanquero/a, ya sea para pactar con el diablo o para interceder. Son quienes mantienen vigentes los legados respecto de la hechicería.

La magia del estudiante o de la bruja puede provocar un infortunio, desgracia o fatalidad, pero también puede prevenirlos. Es así que entendemos que su rol preponderante consiste en la mediación que ejercen entre la magia y las personas de la comunidad, porque si bien la dimensión sagrada es de acceso a todos/as, no cualquiera puede hacerlo. Interceden entre esos saberes ocultos y de base empírica y las demandas de los/as sujetos/as para fines varios.

7.4 La pregunta [incómoda] en torno al incesto y al placer sexual

La almamula, además de sus funciones manifiestas -promover el cuidado de la economía doméstica, el bautismo cristiano, etc-, refiere directamente al incesto. En ese sentido otra de sus funciones principales, además de la moralización de las mujeres, como lo hemos indicado en varios pasajes de la investigación, es la de reforzar las lógicas del parentesco y el intercambio entre grupos y familias.

Al instaurarse prescripción de determinadas uniones y el impedimento de otras, el mito habilita el intercambio de mujeres para las relaciones maritales exogámicas. Es decir, el tabú del incesto es un mecanismo para asegurar los lazos por fuera del círculo familiar íntimo. Es el medio de supervivencia del legado colectivo en la medida en que se prohíben las relaciones sexuales entre familiares.

La procreación de una cría humana defectuosa⁶⁷ por un lado es sumamente condenable, pero en su contracara representa la posibilidad, en términos del registro de lo trascendental, de salvación de la mujer que comete incesto. Ella deja de ser una hierofanía, pierde ese yo “mágico” y estigmatizado para recobrar su yo social. Esa mujer al concebir una criatura humana sana contribuye no sólo con su rol social de madre, sino además con la creación de un sujeto que será el futuro trocador de mujeres o una sujeta troquel para ser intercambiada entre varones.

Es decir, se restablece el orden de continuidad del parentesco y su legado, por lo tanto la sexualidad cambia de signo en la medida que la retórica de lo erótico y deseante de la mujer -bruja y abyecta- se transforma en la permitida que es la procreativa.

Sin embargo, la acción de procrear entre familiares también se condena y allí actúa un nodo representacional respecto de la monstruosidad de la cría humana como resultado ominoso del incesto. El nacimiento de un ser defectuoso es una posibilidad azarosa, por eso es necesaria la instalación del orden conminativo del mito que prohíba las relaciones sexuales entre familia, cuyo basamento se sostiene en la explicitación de saberes populares en torno de la salud sexual y reproductiva.

Pero lo que en verdad pareciera que genera escozor en las representaciones de los/as entrevistados/as es la posibilidad del placer por parte de las mujeres en la tramitación de la relación sexual incestuosa. De hecho, no ejercer una denuncia -la ausencia de una apelación a la justicia-, o dar parte a las autoridades, no avisar a personas del círculo íntimo o sujetos/as cercanos/as de la comunidad, es interpretado por los/as interlocutores/as como la vivencia del goce. Es por ello que lo señalan como acostumbamiento a ese modo de experimentar la sexualidad, como una normalización de la degeneración. Por lo cual, el pecado comunitario no sería [siempre] el incesto, sino gozarse de él. La afrenta colectiva es el placer femenino por fuera de los marcos de factibilidad circunscriptos por la moral católica y judeo-cristiana.

7.5 Tabú, estigma y masculinidad hegemónica

Otro de los objetivos fundamentales de esta investigación consistió en describir, interpretar y analizar las significaciones en torno a expresiones de la sexualidad, el deseo y el parentesco a partir de los umbrales de inteligibilidad respecto del mito de las almamulas. Allí se traslucieron sentidos sociales entorno a la relación humano/animal, el placer, los procesos de estigmatización, el tabú del incesto y la homosexualidad, etc.

67. Dejemos en claro en esta instancia conclusiva que esa cría posee una monstruosidad “mágica”, acorde a las condiciones de producción de las significaciones. Se señala que las mismas nacen defectuosas y tienen cabeza o cola de animal, dientes afilados, etc., es decir rasgos zoomórficos.

El valor moral que carga este mito es sumamente contundente, por ello nos vimos en la obligación de ser precavidos respecto de las interrogaciones en torno al mismo dado que entendimos la implicancia personal que tenían en las escenas enunciativas que generábamos y promovíamos.

La puesta en acto del estigma en las almamulas representa el debate y la pregunta por la identidad porque a partir de allí se configuran las gramáticas mediante las cuales las mujeres ocupan un lugar de descrédito y misoginia en el escenario comunitario. Las significaciones míticas representan el repertorio de identificaciones que esos “yo” deben asumir -en posición de subordinación- y porque en la dinámica relacional los varones entienden que para ocupar identificaciones de potencial viril, corresponde que puedan encarnar el rol de masculinidad hegemónica respecto de las mujeres de su círculo íntimo.

Las almamulas cargan consigo un conjunto de símbolos de descrédito absoluto, ya sea en su representación de cratofanía azorante como también una mujer con un yo social (más ‘cotidiano’, ‘mundano’⁶⁸) determinado, que la ubica en su representación de desacreditada o desacreditable.

Al igual que las brujas y los estudiantes de magia, como así también las crías humanas (discapacitadas) como resultado del incesto, encarnan la constitución del campo de lo abyecto. Todas estas corporalidades constituyen el escenario de la “no humanidad” (mestiza, heterosexual, viril, potente) que atentan contra la [hetero]normalización de lo humano. Por tal motivo, son vidas susceptibles de dañabilidad en la medida en que son inadmisibles en el horizonte de lo posible. Pero además, su conminación, prohibición y desontologización (afrenta identitaria) [re]legitiman los estatutos de privilegio de las masculinidades hegemónicas mestizas.

Estos varones (padres, hermanos, tíos) exhiben el dominio que tienen sobre los cuerpos de las [sus] mujeres, lo cual opera como un acto visibilizador de la dimensión expresiva y comunicativa de sus rasgos identitarios de masculinidad hegemónica. Ellos finalmente determinan de qué manera debe tramitarse la sexualidad en el marco de su ley a partir de la desposesión de los cuerpos femeninos, cuyo mecanismo solapado se instala en la trama de sentidos colectiva a partir de la solidificación de la narrativa mítica. Se erige así el entram[p]ado simbólico en el sustento de la no pertenencia de los cuerpos por parte de las mujeres, pues por extensión de propiedad, son de sus varones. Al mostrarse incuestionable el estatuto de virilidad de la masculinidad hegemónica mestiza y criolla de los santiagueños con su respectiva posición de privilegio, se promueve la conformación de rasgos identitarios anclados en una soberanía casi absoluta respecto del uso de los cuerpos que están a su cargo.

En definitiva, el relato mítico de las almamulas es un significante fundacional de origen y constitutivo de los mestizajes y de una configuración identitaria que se origina con remanentes coloniales y que persiste en nuestro espacio multitemporal gracias a su eficacia simbólica. Es el

68. Sabemos que estas categorías son útiles siempre y cuando se expliciten en el análisis las lógicas de interpretación de los encuadres enunciativos de los mitos por parte de los/as sujetos, pues en las lógicas de intelección del monte, lo sagrado/mundano, lo natural/sobrenatural son procesos de significación mutables.

origen que instaura en la escena de inteligibilidad el tabú del incesto y su conminación, y en su conformación filogenética, la necesidad excluyente de una víctima sacrificial femenina para sanear la falta colectiva. En otras palabras, la expiación femenina es el acto que se funda como símbolo inevitable y pre-requisito ineludible en la prohibición de una práctica repudiable. En lo subrepticio de esa prohibición, en su cara oculta, se legitima el tabú de la homosexualidad, prohibiendo así el ejercicio de cualquier otro registro de deseo y placer por fuera del heterosexual.

Para comprender e impugnar estos nodos representacionales, es preciso tener una lectura aguda respecto de la escucha sobre las tramas expresivas hacia los interlocutores de los actos de desposesión de los cuerpos: qué urdimbres enunciativas se aglutinan en las prácticas de género de estos soberanos patriarcas. Además, cabe la pregunta por el rol que ocupa la comunidad en tanto escenario de producción de esta trama.

7.6 Marcas de la colonialidad: una apuesta necesaria a [re]pensar los mestizajes

Entendemos en esta investigación que la colonialidad son las nuevas formas que las estructuras de dominación macro social e históricas de los grandes centros del poder ejercen en territorios subalternos. Pero también la concebimos como la continuidad de remanentes que constituyen los universos materiales y simbólicos de los encuadres culturales.

La pervivencia del mito de la madre del monte nos remite a la función del resguardo de la naturaleza ante potenciales abusos de los/as sujetos/as. Su simbolización condensa elementos de una gama heterogénea constituida por la antropomorfización y zoomorfización de entidades. Allí “lo femenino” aparece como una simbología ancestral de cuidado y protección representada en la madre del monte y asociada a la naturaleza como madre tierra fecunda.

Pero por otro lado y en una clara contraposición, varios hilos de la urdimbre mítica provienen de herencias coloniales que caracterizan a la figura de las mujeres como un ser altamente peligroso (que impugna los parámetros de la moral sexual occidental) que demanda un castigo sacrificial para su redención y correcta funcionalidad en el orden social. Estas herencias se mixturaron con mitologías nativas, pero el imperativo fue el mismo: subyugar el universo de lo femenino comprendido por las mujeres y aquellos sujetos no hegemónicos.

En las simbolizaciones otorgadas a los estudiantes de la salamanca y a las brujas santiagueñas comprendimos que son múltiples los signos pluricentenarios que perviven no sólo con los juicios

por hechicería de Tuama, sino también a lo largo de estos años: simbología salamanquera -pacto, entrega del ser querido, potencial desaparición, el espacio del miedo y terror, la locura como consecuencia del mismo, las alimañas como elementos que marcan la presencia de lo diabólico, etc-, atribuciones al estudiante y a la bruja, modos de comprender la relación entre el daño, las características del maleficio y sus detalles pormenorizados, el lugar de la salud y su componente mágico, etc.

La ambivalencia que caracteriza a la figura del curandero o curandera también marca una continuidad. Ellos/as pueden sanar males naturales o como resultado de la intervención de un maleficio a través de saberes heteróclitos y empiristas. Pero a su vez poseen los conocimientos necesarios para ejecutar la magia negra y afectar el destino de cualquier persona.

No obstante, no fue nuestro interés realizar esta investigación desde una perspectiva historiográfica, pero sí intentamos [re]situar las condiciones de [re]producción del universo cosmológico que no es otra cosa que la cultura en tanto proceso social total (Williams, 2000).

La colonialidad funciona así como un encuadre legitimador para la producción de las monturas del mestizaje, cuyo basamento se conforma en la desigualdad genérica de lo femenino y masculino. Esa matriz es heterosexual en la medida en que la homosexualidad encarna la abyección ante la amenaza de la lógica binaria del sistema sexo-género. Por ello el tabú de la homosexualidad es la base de la sociedad colonial y postcolonial.

Las representaciones respecto de los rasgos de las masculinidades hegemónicas de los varones santiagueños nos muestran un escenario que es preciso indagar respecto de la imagen de sí que ellos tienen o de las proyecciones en torno a ellos que expresan las mujeres. Pero también es ineludible una comprensión de la clave comunicativa, expresiva y situada en la contingencia de la historia cultural-colonial santiagueña.

La propuesta reflexiva siempre apostó a situar nuestro análisis de manera crítica y contemplativa de las complejidades latinoamericanas en general y de Santiago del Estero en particular. No podemos generar instancias de cuestionamiento del dolor humano y promover la autonomía de grupos y pueblos si no entendemos el origen de estos entramados de sentido que calan hondo en la determinación de procesos subjetivos actuales, y si no comprendemos los modos de reactualización y las condiciones de habilitación cultural.

El mestizaje conforma una hombría criolla en cuyo núcleo coexisten las yuxtaposiciones de temporalidades y modos de concebir la naturaleza, el cuerpo, la autonomía, la sexualidad, el género y la religiosidad, de matrices diversas. Allí actúa un basamento de rechazo y aversión a lo no hegemónico, conformada esta grilla identitaria por el criollo, por el indígena, el negro y en su doble condición de subalternidad, la criolla, la indígena y la negra. En estas desigualdades históricas se erige el andamiaje de las relaciones de poder.

7.7 Sobre el trabajo de campo

Si no hubiera otorgado un lugar calve a mi propia experiencia fenoménica en el desarrollo del trabajo de campo, la comprensión de estas narrativas y de las lógicas de interpretación de lo eventual hubiese sido diferente. Para reconocer, interpretar y analizar los relatos de los/as sujetos fue clave poner en tensión mis propias retóricas respecto de la experiencia y conexión con lo sagrado del monte.

Fue elemental el reconocimiento de la articulación entre lenguaje y experiencia. No otorgamos un lugar de omni-intelección al lenguaje, o una entidad totalizante a los discursos. Sostenemos que el cuerpo es el sitio fijado y habitado a partir del cual se concretizan las prácticas sociales, lugares fundamentales para la producción del sentido. Destacamos el lugar de lo corporal en la constitución del conocimiento, la intelección del universo y del bagaje vivencial en tanto espacio cognitivo y campo de disputa existencial.

En el [re]descubrimiento de la magia fue importante re situar mi propia concepción respecto de la relación entre las instancias investigativas y el involucramiento corpóreo y fenoménico. Por ello en las noches decidía caminar por el monte y conectar con olores que conocía de otras escenas o que realmente no sabía a qué remitían. Buscaba percibir nuevos ruidos, observar con los poros, percibir con la piel, buscar la luminosidad y amplias gamas de colores de la negritud, dormir de noche en el campo ante lo desconocido de este espacio, degustar junto con nuestros/as interlocutores/as. etc.

Vivir el mito, en términos de Mircea Eliade (2005), o lo mágico sería una experiencia que traza la huella en el cuerpo, en los modos de nomenclatura del mundo, en la expresión de las dinámicas sexuales, en las relaciones de género, las masculinidades, los procesos rituales, la religiosidad, la moral, los tabúes. La re-narración funciona como instancia re-semantizadora y re-significadora de aquellos elementos del espectro de sentidos dominante. Así se da lugar, en el acto enunciativo novedoso, a la posibilidad de interpelar otros universos simbólicos, de poner en acto otras tramas simbólicas creadoras de realidad. Es la experiencia entonces, la habilitación, el lugar y la condición de esta práctica. Es la intersección y punto de sutura eventual de una configuración determinada de mundo - y está destinada a una puesta performativa de dinamismo, cambio; fijeza momentánea, dispuesta a re-narrarse en la práctica del relato y en conjunción con la vivencia corporal-.

La magia es justamente esa capacidad de reconocer lo no convencional. En Jumial Grande me decían que debía charlar con Amalia, una mujer muy particular por su excelente memoria, pues ella podía contar no sólo anécdotas que hacían al relato histórico del lugar, sino también podía explicar de primera fuente muchas experiencias en relación con lo

mágico. Una vez que llegamos a su casa, momento sumamente hostil hasta que pudimos entablar una situación de confianza, llevamos a cabo una de las entrevistas más extensas y relevantes. Se mostró predispuesta y dialogamos por casi dos horas, con un relato exquisito, sumamente detallado. Lo extraño fue que si bien se registró la charla con el grabador digital que teníamos, la pista tenía interferencias, las cuales impidieron que se escuchara nítidamente el sonido (algunas respuestas se pudieron entender y otras no). Era la única de todas las entrevistas que habíamos llevado a cabo que tenía ese problema, las anteriores y todas las que realizamos al día siguiente no tenían ninguna interferencia. Al tiempo volvimos a entrevistarla, le contamos la situación y le dijimos que queríamos hacerle algunas de las preguntas anteriores debido al inconveniente que tuvimos. Ella las respondió pero de una manera más escueta, más concisa. Cuando me retiraba, luego de aceptar su invitación a regresar y prometerle que comería cerdo con ella, me dijo: “yo sabía que ud. Iba a volver”. Le pregunté por qué. Me contestó: “porque ahora ya está listo para entender mejor”.



Con Los/as interlocutores/as

Como sujeto de clase media, constituido desde muchas mediaciones e interpelaciones de clase, género, territoriales, incluso filosóficas, me vi en la necesidad de realizar un corrimiento respecto de ese posicionamiento y vivir lo más cercano posible a las lógicas de entendimiento populares. Eso implicó conectarme con su universo más allá de una postura investigativa, se trató de poner mi experiencia fenoménica al servicio de encuentros en común. Tuve que valerme de mis desconocimientos, derribar mis certezas y reconstruir lenta, artesanalmente y con paciencia mis -nuevos- puntos de vista los cuales se tramaron de suturas eventuales. En otras palabras, tuve que valerme de mi propia espiritualidad para entender de manera honesta los fenómenos que quise indagar, de lo contrario hubiese sido imposible un acercamiento reflexivo, sentipensante y desde los anclajes epistemológicos propuestos.

Por ello quiero finalizar este apartado con esta nota de campo, que en definitiva sintetiza lo que aún se me dificulta poner en palabras:

20 de enero de 2016

“Entre el perfecto adagio de las manos y la palangana, el olor mixturado de la tierra caliente y el humo del pasto ardido. Entre el sabor inconfundible de pasteles y la sinfonía tersa y poliforme de zorros, sapos, grillos y coyuyos. Entre la puesta en jaque de la comprensión, la aniquilación de certezas y el abrazo permanente de la duda clarificadora. Entre la profunda y vibrante intensidad de la noche, el fulgor libre de sus estrellas, el planeo provocador del “usamico”⁶⁹ y la serenidad del silencio crepuscular.

Gracias universo santiaguense, gracias Jumial por regalarle lo indescriptible a mi existir”

7.8 ¿Y lo ético?

Después de todo lo desarrollado hasta ahora nos vemos en la necesidad de preguntarnos acerca de las interpelaciones éticas de esta tesis y los campos de discusión con los que dialoga y aquellos que habilita. De una u otra manera y dependiendo del tópico de indagación y de la especificidad del mito en particular, nos hemos adentrado en asuntos complejos de la vida personal de los/as sujetos/as (más allá que sus identidades estén resguardadas). Escuchamos muchos relatos que están tapizados de dolor humano y, ante ese contexto, nos vimos en la necesidad imperiosa de poder respetarlo y reconocer que trabajar con y desde allí nos conmovió no sólo como investigadores sino además como sujetos atravesados y constituidos por las mismas gramáticas de subjetivación colectiva.

69. Insecto conocido como la “mantis religiosa”.

Lo que contaremos a continuación ya lo hemos mencionado brevemente en el capítulo 3. En una ocasión, Beatriz una de las interlocutoras clave del Departamento Moreno, nos llevó a la casa de familiares. El “jefe del hogar” se encontraba privado de su libertad porque había sido denunciado por haber cometido abuso con su hija. Nuestro interés como investigadores residía en poder dialogar con esa muchacha respecto de su trama representacional en torno a diversos mitos, pero principalmente el de las almamulas y de ese modo acceder a la “imagen de sí” en relación a la construcción de dicho entramado simbólico. Fuimos a buscarla con nuestra interlocutora y fuera de la casa se encontraba la mamá de la muchacha, un tío y hermanos/as. Nos sentamos con ellos/as, les contamos de qué se trataba nuestra investigación y ahí fue cuando Beatriz les preguntó acerca del mito de las almamulas, qué pensaban, qué creían y abiertamente averiguó por la muchacha señalada de encarnar ese ser mítico. Claramente la mujer se negó a llamar a su hija y nos dijo que se encontraba descompuesta.

La situación fue sumamente incómoda tanto para ellos/as como para nosotros/as. Porque en realidad lo que estuvo en juego fue la honorabilidad de la familia, el respeto comunitario y la posibilidad de realización de un proyecto de vida por parte de esas mujeres sin ser estigmatizadas y sin cargar con la culpa colectiva de manera persistente en el tiempo. Por lo tanto creemos central generar el interrogante en torno a los alcances éticos de trabajar con narrativas que aluden a historias de vida sumamente complejas y que se encuentran atravesadas por escenas de inequidad y dolor.

La misa incomodidad apareció ante el conocimiento de que un entrevistado que conversó con nosotros en varias oportunidades, fue señalado por una interlocutora de esta tesis de haber querido abusar de su hija (Capítulo 6 ver pág. 226).

Por ello aún nos resulta dificultoso no caer en posicionamientos hegemónicos respecto de los modos de interpretación y actuación de las prácticas, saberes y escenas que indagamos. Cuando escuchamos relatos de mujeres atravesados por padecimiento, o describimos narrativas de varones con desprecio al universo de lo femenino o exacerbando rasgos viriles, pensamos que fácilmente podíamos inscribir estas situaciones bajo la lupa de la victimización o lo delictual. No obstante, nuestra decisión político-epistemológica y ética se asienta en una perspectiva no punitivista, lo cual entre otras cosas, implica no juzgar estos procesos desde los prismas de una Ley occidental, que se basa en la administración de la Justicia, [hetero] patriarcal, clasista, etnocéntrica, racista, etc.

Por ello en el último capítulo de análisis indicamos que tenemos fe histórica en torno a la transformación de los procesos sociales. Consideramos que el atajo ante la dicotomía peligrosa que nos ubica una perspectiva etnocéntrica y blanca respecto de los sectores populares y su contracara efectista que es el relativismo cultural y el derecho a la diferencia, se encuentra en el pluralismo histórico (Segato, 2010a). Pues en la medida en que podamos pensar la devolución de un fuero deliberativo al pueblo y las comunidades -que es en definitiva lo que la colonia y el Estado republicano eliminaron-, se podrán generar instancias de interpelación al Estado y conjunta-

mente con los/as sujetos/as involucrados/as debatir, re pensar los procesos identitarios y desde allí promover prácticas de autonomía en torno al pasado, el presente y el futuro. Las instancias reflexivas nos obligan a pensar quiénes somos, quiénes fuimos y quiénes queremos ser.

Un camino que da respuesta a constitución de las identidades se encuentra en la pervivencia de los mitos, que en definitiva son tramas de sentidos -dinámicos y cosmovisionales- que se fijan, impugnan y resignifican a la vez que actúan como plataformas multitemporales de inteligibilidad de lo cotidiano. Estos entramados aglutinan lo que puede decirse, hacerse y todo aquello que merece ocultarse en el efecto solapado de significaciones del campo del tabú. Los mitos prescriben y proscriben debido a su fuerza performática que se re-actualiza permanentemente.

Este es el contexto de producción de las tramas significantes en torno a lo cotidiano y aspectos varios cuyo nodo fundacional es la presencia de la desigualdad del poder en clave patriarcal y colonial. ¿Cómo desarticulamos este andamiaje cultural? ¿es posible conformar una disputa hegemónica por el sentido?

No podemos dejar de preguntarnos acerca de las alternativas y las maneras de generar y acompañar debates colectivos que aporten y habiliten la discusión de otros modos de habitar, sentir y vivir por fuera de un sufrimiento estructural e histórico-cultural situado. Un interés final de esta investigación, que funcionó como plataforma política y de agencia, fue pensar acerca de los caminos e instancias de promoción y configuración de vías hacia la emancipación, la autonomía y la paz, en articulación permanente con las políticas del Estado y las dinámicas comunitarias.

7.9 El futuro de las líneas de investigación habilitadas

Esta investigación habilitó diversos tópicos de indagación a futuro, algunos de los cuales pueden profundizarse y otros desarrollarse.

En primer lugar, la articulación entre las expresiones de género y la dimensión mágico-religiosa como condición de producción de inteligibilidad cultural, permite comprender cualquier entramado simbólico condensado en los diversos míticos del arco popular no sólo santiagueño sino del noroeste en general. Toda expresión genérica, ya sea alusiva a una división binaria de roles o mallas de moral sexual que invisten las representaciones de la sexualidad, encuentra explicaciones en dimensiones de lo mágico o supranatural. Y a su vez, cualquier proceso inmanente o fenómeno trascendente tiene un efecto de sentido en las expresiones sexo-genéricas de varones, mujeres -y el campo de la abyección-.

En segundo, son claves las nuevas mixturas, sincretismos y ordenamientos respecto de representaciones en torno a la religión umbanda en Santiago del Estero. Allí anida un diálogo tenso entre las yuxtaposiciones temporales y las matrices diversas que conforman la religiosidad del monte y la espiritualidad en general de sujetos/as que habitan esos territorios. Sería de gran impacto indagar en sectores populares de centros urbanos sus entramados de entendimiento respecto de estas dimensiones que condensan la religión y la magia tal como lo aborda Frigerio (1999) en relación a “compensadores generales y específicos”⁷⁰.

Pensemos además que para habitantes de Río Dulce el practicante de umbanda es un estudiante de magia. Allí se mixturan diversas matrices pluricentenarias y de diferentes territorios, posibles de coexistir de acuerdo a la heterogeneidad impredecible de los rasgos sectores populares santiagueños y a la flexibilidad de los umbrales culturales. No olvidemos además, tal como lo demostró José Luis Grosso, los rasgos de una cultura negra [con]viven subrepticios en diversos símbolos de la religiosidad constituyendo las gramáticas identitarias. ¿Qué intersecciones analíticas del campo de la histórica, la sociología, la antropología y la comunicación podrían converger en los modos de interpretación de las experiencias mágico-religiosas populares? ¿Qué posibles articulaciones, disputas y tensiones podrían existir entre los entramados representacionales y cosmovisionales de las culturas afrobrasileras y el ejercicio de la religiosidad umbanda del último tiempo en relación a la iconografía, rituales y remanentes de sentido de la cultura negra de Santiago del Estero que superviven solapadamente en las experiencias populares?

Por otro lado, en línea dialogal con los trabajos de la investigadora Maricel Pelegrín, el trinomio salud, enfermedad y curación nos remite a un arco simbólico de lo popular respecto de lo natural, el infortunio, los hechizos y maleficios como signos de lo curanderil. El/a curandero/a es una figura clave en el desarrollo de este clivaje conceptual propuesto pues su práctica empírica se renueva permanentemente y es el resultado de múltiples cruces y matrices heteróclitas.

Un tópico fundamental que va en la misma dirección investigativa de la antropóloga y refiere a la circularidad vida-muerte en el monte santiagueño a partir de la figura del/a difunto/a. Para los sectores populares la muerte no finaliza con la finitud corpórea sino que el fallecimiento en todo caso es un momento dentro de un ciclo que eventualmente permite a ese/a sujeto/a retornar en otro tipo de evocación, pues no opera la idea de la irrevocabilidad de la muerte. Esto además es posible en tanto el registro mágico-religioso representa los hechos cosmológicos como parte de un más aquí cotidiano. Los/as difuntos pueden retornar para cumplir alguna misión especial en la comunidad, para establecer alguna pauta cultural o para resolver hechos que no pudieron hacerse previo a la finitud corpórea. Esta figura cumple la función de reconstituir la memoria comunitaria, la administración de la justicia y el reforzamiento y/o actualización de pautas de sociabilidad y construcción genérica de lo femenino-masculino, entre otras.

70. Retomando la teoría formal de la religión propuesta por Stark y Brianbridge Frigerio señala la oferta de compensadores generales y específicos, relacionando a la religión con los primeros y a la magia con los segundos.

En la última etapa del trabajo de campo, llevada a cabo en los meses de julio de 2016 y entre diciembre del mismo año y enero y febrero de 2017, preguntamos a sujetos/as que vivieron en el campo, o habitantes de Jumial o Las Unidas en torno a descubrimientos de vasijas y o de urnas funerarias de indígenas del lugar. Todos/as contestaron que en algún momento alguien del pueblo encontró no sólo estos materiales, sino también restos mortuorios de quienes denominaban “indios”. A todos/as les pareció que esos/as sujetos/as pertenecían a un tiempo muy lejano, casi sin conexión con ellos/as. Sin embargo, cuando profundizamos un poco más, expresaron que tatarabuelos/as sí eran cercanos/as a esos/as indígenas, unidos/as además por la práctica lingüística de saber la lengua quichua. En diálogo con los postulados de Grosso podemos indicar que existe una negación identitaria respecto de ese pasado colonial y de la “indianización”, cuya puesta en discurso conforman los encuadres del mestizaje santiagueño. Esos indios/as muertos/as y negros/as invisibles como expresa el investigador, aún viven en el solapamiento y negación de la historia cultural y popular santiagueña.

En otro orden, pudimos acceder a los flujos de sentido en torno a la virilidad, los rasgos de la masculinidad hegemónica y ciertas representaciones respecto de la imagen de sí o de la otredad de los varones señalados como almalumadas. Sin embargo aún queda por explorar en diálogo profundo con varones acusados de abusar de sus hijas, hermanas, sobrinas en torno a las dinámicas expresivas de estos actos predatorios de los cuerpos. ¿Con quiénes dialogan al ejercer ese acto moralizante y disciplinador? ¿Hacia quiénes van dirigidos sus discursos de carácter sexual-expresivo y qué es lo que se está queriendo comunicar? ¿Qué estatutos ontológicos se ponen en juego al ejercer la posición de sujetos soberanos de la sexualidad de esas mujeres? ¿De qué modos poner en tensión estas gramáticas identitarias hegemónicas de la virilidad?

Por otro lado, así como existen estudios sumamente interesantes respecto del ejercicio del terror por parte de la antropología del miedo, se propone desde esta investigación la posibilidad de pensar la comunicología del miedo. El eje de estos umbrales de intelección popular jamás fue el axioma de lo verdadero o falso para comprender la realidad, sino los diferentes regímenes de verosimilitud que allí se habilitan. Por ello, siempre es factible la posibilidad de aparición de una entidad sagrada del orden de lo terrorífico (como los espantos). Su efecto directo es la promoción del miedo como mecanismo aleccionador en tanto no es central la certeza de lo ocurrido, sino la posibilidad de acontecimiento en el presente o futuro de ese hecho pavoroso. Pueden pensarse desde la comunicación los modos en que se configuran los contornos experienciales a partir de las tramas simbólicas que los mitos habilitan respecto de la constitución del terror y del miedo. Se puede desde allí instalar además un diálogo complejo con el lugar que las retóricas de los medios de comunicación locales ocupan en la promoción de estas lógicas de lo verosímil en las significaciones de la cultura popular santiagueña.

El campo de abyección que hemos indagado está constituido por la figura enigmática y maligna del estudiante de magia quien a su vez son señalados en Río Dulce como “maricones”, aglutinando representaciones misóginas y homotransfóbicas respecto de personas trans, travestis y

homosexuales. En el universo mítico analizado las sexualidades no [hetero]normadas existen en su omisión/negación o en la reminiscencia a un pasado de “degeneramiento”. Esto constituye el núcleo básico que sostiene el tabú de la homosexualidad en tanto condición inferencial previa del tabú del incesto. Es evidente su relevancia y significatividad -simbólica y material- por los efectos reales que dichas creencias vehiculizan en la vida concreta de los sujetos/as entrevistados/as, en relación con la configuración de umbrales diferenciales de moral sexual para unos y otros posicionamientos sexo-genéricos. Por lo tanto es clave analizar -en un marco de matrices judeo-cristianas y de preponderancia de dimensiones de lo sagrado en el encuadre inteligible de la sexualidad-, las significaciones en torno a homosexualidad y a la configuración de rasgos de identidades no [hetero]normadas, a partir de la exhibición u omisión del prejuicio respecto de lo abyecto en el campo discursivo de la enunciación en tanto escena performática y constitutiva de la otredad.

7.10 Y todo esto ¿para qué?

Pretendimos que se comprendiera que los mitos son significaciones que ocupan un lugar central en la conformación de regímenes de verosimilitud, que son enunciados con gran poder creativo en los guiones culturales, especialmente en aquellos que se inscriben en las prácticas sexo-genéricas y mágico-religiosas. Son entramados simbólicos que registran, determinan y conforman los umbrales de intelección de los sectores populares y sus modos de habitar el mundo, formando parte de una imaginería cultural mucho más amplia y compleja, en la que participan además los medios masivos de comunicación. Bajo ninguna circunstancia se constituyen como retóricas folklorizantes y romantizadas más allá de usos sociales diversos por parte de la hegemonía local -la consecuencia de pensarlos desde ese lugar es la legitimación de los escenarios de subordinación y opresión que se narran en el contenido manifiesto y latente de los mitos-.

Quisimos aportar una lectura diferente respecto de la que circula en ciertos contextos santiagueños, cuya conceptualización acerca de los mitos aluden a concebirlos como artefactos culturales de romantización de ciertos rasgos identitarios regionales. Mediante estos discursos se promueve y solidifica la esencialización de un mestizaje misógino, heterosexual, clasista, racista y folklórico. Buscamos conformar un análisis que muestre el espesor performático y político que estas significaciones tienen en la vida en particular de los/as sujetos/as y en la configuración general de la cultura popular. Actúan como significantes fundantes de los procesos de subjetivación femenina y masculina y en el re-ordenamiento de estructuras como el parentesco, la sexualidad, la religiosidad y por su puesto en el despliegue del poder hegemónico y la lucha por el sentido social.

Decidimos apostar a una investigación decolonial, feminista, en clave cultural y comunicacional porque nuestro quehacer investigativo también opera como una estrategia de agenciamiento. Porque no buscamos la [falsa] objetividad sino la objetivación situada de nuestros modos de comprender, indagar, interpretar e intervenir el mundo, para impugnar de ese modo las estructuras hegemónicas de la inequidad, la desigualdad, opresión, violencia colonial, genérica, portecéntrica, racista, adultocrática, [cis]heterosexual.

Apostamos a cuestionar axiomas petrificados, asumimos el compromiso de bregar por la modificación de los escenarios actuales porque estamos convencid*s que otros modos de vivir son posibles. Porque desde la investigación en comunicación apostamos a la reconstitución de la trama comunitaria y a la reparación de la propia historia, en búsqueda de la autonomía, la paz y la libertad, pues creemos que no son quimeras sino horizontes factibles de transformación social.

Diciembre de 2017

Capítulo 8. Bibliografía

Aguilar, Hugo. (2007). "La performatividad o la técnica de la construcción de la subjetividad", en *Revista Borradores, Universidad Nacional de Río Cuarto*, 7. Córdoba, Argentina.

Ameigeiras, Aldo. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. 25 años, 25 libros, biblioteca Nacional, Universidad Nacional General Sarmiento, Buenos Aires.

_____. (2015). "Una aproximación etnográfica. Simbolismo mágico-religioso y vida cotidiana o cuando "más vale creer que reventar...". En: *30 artículos x 30 años Sociedad y Religión*. Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL CONICET, Buenos Aires.

Alen Lascano, Luis. (1994). *Historia de Santiago del Estero*. Editorial Plus. Buenos Aires, Argentina.

Alabarces, Pablo y Valeria Añón. (2008). "¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder", en Alabarces, Pablo y Ma. Graciela Rodríguez: *Mediaciones y resistencias. Estudios sobre cultura popular*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Argumedo, Alcira. (2002). Los silencios y las voces en América Latina. *Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Ediciones del Pensamiento Nacional. Buenos Aires, Argentina.

Arteaga, Facundo. (2012). "El proceso de iniciación al curanderismo en La Pampa (Argentina)". En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 44, Nº 4, pp 707-715, Chile.

Barrios, Cleopatra. (2015). *Re-presentaciones fotográficas del Gaucho Gil. Las imágenes como productoras de sentidos y formas de articulación de la cultura popular – masiva*. Tesis Doctoral en Comunicación. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. La Plata, Argentina.

Barrios, Walter. (2000). "La enfermedad como daño intencional en las representaciones de los campesinos de Catamarca". En *Mitológicas*, vol. XV Num 1, pp-37-48, Buenos Aires Argentina.

Bidaseca, Karina. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América Latina*. Editorial SB. Buenos Aires, Argentina.

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa. (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot, Colección Crítica. Buenos Aires, Argentina.

Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

- _____. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Campuzano, Giuseppe. (2012). "Andrógynos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú", en *Bagoas-Estudios gays: gêneros e sexualidades*, vol. 3, no 04.
- Canal Feijoó, Bernardo. (1951). *Burla, credo, culpa en la creación anónima. Sociología, Etnología y Psicología en el folklore*. Editorial Nova. Biblioteca Americanista. Bs. As.
- Canevari, Cecilia. (2000). "Mujeres en Escena". En *Actas de la V Jornadas de historia de las mujeres y estudios de género*. Instituto Interdisciplinario de estudios de la mujer, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa. Argentina.
- Canevari, Cecilia & Isac, Rosa. (2016). "Territorios de violencia patriarcal: doce años de femicidios en Santiago del Estero (2002-2014)". En *Trabajo y Sociedad* N° 26. Universidad Nacional de Santiago del Estero. Argentina. ISSN 1514-6871. Pp 257-284.
- Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro. (1992). "Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina". En *Afro-Asia* 15: 71-85.
- Casanova Guarda, Holdenis. (1994). *Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Ediciones Universidad de La Frontera. Chile.
- Castiglione, Antonio. (2010). *Historia de Santiago del Estero. (Bicentenario 1810/2010)*. Academia de Ciencias y Artes Santiago del Estero. Santiago del Estero, Argentina.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores.
- Colombres, Adolfo. (1991). *La colonización cultural de la América Indígena*. Serie Antropológica Ediciones del Sol. Buenos Aires, Argentina.
- Connell, Robert. (1997). "La organización social de la masculinidad". En *Masculinidades, Poder y Crisis*. Teresa Valdés y José Olavaría (Eds.). Isis Internacional, FLACSO. Chile.
- Cruz Sierra, Salvador. (2006). "Cuerpo, masculinidad y jóvenes". En *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Universidad Iberoamericana, Pp 1-9. Ciudad de México, México.
- Delfino, Silvia. (1998). "Desigualdad y diferencia: retóricas de la identidad en la crítica de la cultura", en *Revista Doxa* N° 18. Buenos Aires, Argentina.
- Descola Philippe. (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jíbaros Alta Amazona*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Díaz Ledesma, Lucas. (2012). "Regímenes de verosimilitud, estigma y tramas relacionales e identitarias encarnadas en tejidos de poder: claves para continuar con la reflexividad en torno

al almamula". En *Revista Question*, sección Dóssier en línea. Vol. 1 N° 35. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. ISSN 1669-6581.

Díaz Ledesma, Lucas; Actis, María Florencia y Rosales, María Belén. (2014). "La experiencia de la escuela popular de género: articulaciones y tensiones entre el género, el campo popular, y la subalternidad". Ponencia presentada en el marco del congreso *II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismos Poscoloniales: "Genealogías Críticas de la Colonialidad"*, organizado por la Universidad Nacional de San Martín. Disponible en http://www.unsam.edu.ar/institutos/idaes/novedades.asp?tipo_novedad=vacio&idNov=346&tipo=idaes.

Díaz Ledesma, Lucas. (2016). "Brujas y hechiceros: género, religiosidad y colonialidad en la cotidianidad santiagueña (Argentina). En *Revista Nómadas*, N° 45 Octubre. Revista de Ciencias Sociales-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos ITESO, Universidad Central. Colombia.

Díaz Viana, Luis. (2008). "La fuerza de lo imaginado o el temor présago: miedo al futuro desde el pasado en las leyendas actuales". En *Antropologías del miedo Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Calambur Editorial. Madrid, España.

Dupey, Ana María. (1988). "Las relaciones sistemáticas entre cultura popular y fenómeno folklórico". En *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, pp. 70-80.

Elíade, Mircea. (2005). *Mito y realidad*. Kairós. Barcelona, España.

Elizalde, Silvia. (2005). *La otra mitad. Retóricas de la "peligrosidad" juvenil. Un análisis desde el género*. Tesis Doctoral, mimeo FFL-UBA. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2007). "De encuentros y desencuentros. Hacia un mapa indicial del vínculo género/comunicación". En *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura* N° 3, Cátedras de Teorías y Prácticas de la Comunicación I y II (editor Carlos Mangone), pp. 15-40. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2008). "Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista". En *Revista Oficios Terrestres* N° 23, Año XIV. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, ISSN 1668-5431. pp. 18-30.

_____. (2009). *Género y sexualidades en las tramas del saber*. Libros del Zorzal. Buenos Aires, Argentina.

Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA (Universidad Autónoma Latinoamericana). Colombia.

Espinosa Miñoso, Yuderlys. (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". En *El Cotidiano*, vol. 29, no 184, p. 7-12.

Fabre, Alain. (2005). *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. Edición electrónica disponible en: <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>

- Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas. Buenos Aires, Argentina.
- Farberman, Judith. (2005). *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires, Argentina.
- _____. (2010). *Magia, brujería y cultura popular: De la colonia al siglo 20*. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina.
- Federicci, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Fernández, Ana María. (2014). *La Mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Fogelman, Patricia. (2010). *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*. Lumiere. Buenos Aires, Argentina.
- Fonseca Solano, María José. (2016). *El Castigo del personaje femenino en las diferentes versiones de las leyendas "La Llorona" y "La carreta sin bueyes"*. Curso tradición oral y discurso popular. Recuperado de: <https://cursofl4162.wordpress.com/aportes-de-los-estudiantes-i-2016/el-castigo-del-personaje-femenino-en-las-diferentes-versiones-de-las-leyendas-la-llorona-y-la-carreta-sin-bueyes/> y consultado el 15, de marzo de 2017.
- Fox, Robin. (1985). *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Editorial. España.
- Freire, Paulo. (2002). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Frigerio, Alejandro. (1999). "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". En *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 1, n. 1, p. 51-88. Porto Alegre, Brasil.
- Galeano, Eduardo. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Catálogos. Buenos Aires, Argentina.
- García Canclini, Néstor. (1987). "Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular?". *Revista Diálogos de la Comunicación*, (17), 6-11.
- Gilmore, David. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Paidós. Barcelona, España.
- Goffman, Erving. (2010). *Estigma la identidad deteriorada*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Grimson, Alejandro y Caggiano, Sergio. (2010). "Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones". *En torno a los Estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. CLACSO. Chile.

- Grosso, José Luis. (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba, Argentina.
- Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá, Colombia.
- _____. (2004). *El Salvaje Metropolitano*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Hall, Stuart y du Gay, Paul. (2003). "Introducción ¿quién necesita identidad?". *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Hall, Stuart. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios Sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Hoggart, Richard (1990). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Grijalbo. México
- Isla, Alejandro. (2004). "Canibalismo y Sacrificio en las dulces tierras del azúcar". En *Revista Estudios Atacameños*. Chile.
- Lévi-Strauss, Claude. (1968). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- López, David. (2011). "La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente". En *Prismas, versión On Line* ISSN 18520499.
- Lugones, María. (2014). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial". En *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo. Buenos Aires, Argentina.
- _____. (2015). *Subjetividad esclava, colonialidad del género, marginalidad y opresiones múltiples*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.
- Lundgren, Rebecka. (2000). *Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina*. División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población.
- Maffía, Diana. (2009). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Librería de Mujeres Editoras. Buenos Aires, Argentina.
- Mallimaci, Fortunato. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.
- Marradi, Alberto; Archenti Nélica y Piovani, Juan Ignacio. (2010). *Metodología de las Ciencias Sociales*. CENGAGE Learning. Buenos Aires, Argentina.

Martín Barbero, Jesús. (1982). *Memoria narrativa e industria cultural*. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

_____. (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. FELAFACS GG. México.

_____. (1990). "Teoría/Investigación/Producción de la enseñanza de la comunicación". En *Diálogos*. N°28. FELAFACS. Pp. 70-76. Lima.

Martín, Eloísa. (2007). "Aportes al concepto de religiosidad popular", en Carozzi, M y Cernadas, C (ed) *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Perspectivas en debate. Biblos, Buenos Aires.

Martino Bermudez, Mónica. (2003). "Género y clases sociales. Debates feministas en torno a E. P. Thompson". En *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* N°23. Buenos Aires. Fuente digital: <http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=194>

Mendoza, Breny. (2001). "La desmitologización del mestizaje en Honduras. Evaluando nuevos aportes". En: *Mesoamérica*. ISSN 0252-9963, Vol. 22, N° 42 pp. 256-279.

Mignolo, Walter. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2014). "Introducción: ¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?". En *Género y descolonialidad*. Ediciones del Signo. Buenos Aires, Argentina.

Montero, Guadalupe. (2015). "De brujos y curanderos". *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, (4).

Moraña, Mabel. (1998). "El boom del subalterno" en *Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización). Proyecto Hispánico.

Morgante, Gabriela. (2004). *Cosmología, mitología y chamanismo en la Puna de Susques*. Tesis Doctoral mimeo, Facultad de Ciencias Naturales y Museo UNLP. La Plata, Argentina.

_____. (2005). "Malas horas, malos pasos, mala vida y mala muerte: la percepción del mal en las comunidades susqueñas". Trabajos presentados en el marco del simposio La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas. Archivos del Departamento de Antropología Cultural. Ediciones CIAFIC, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. CONICET. Buenos Aires, Argentina.

Muchembled, Robert. (2002). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.

Nader, Raúl Fernando. (2006). *Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino*. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, Argentina.

Narotzky, Susana. (1995). *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España.

Navarro, Raúl. (1992). "El estudio de la comunicación desde una perspectiva sociocultural en América Latina". En *Diálogos de la Comunicación*, (32), 3.

Ortner, Sherry. (1979). "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama. pp. 109-131. Barcelona, España.

Parodi, Lautaro. (2005). *Leyendas indígenas de la Argentina*. Ediciones Libertador. Buenos Aires, Argentina.

Pavón, Héctor. (2011). "Pablo Wrigth y la religiosidad popular: en qué y por qué creen los que creen". En *Recuerdos del presente*. Recuperado de: Recuerdosdelpresente.blogspot.com y consultado el 27 de febrero de 2017.

Pelegrián, Maricel. (2005). *Cuando la salud viene de la tierra*. Del Lumbral. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2012). *Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica*. Tesis Doctoral, mimeo FFL-UBA. Buenos Aires, Argentina.

Pereyra García, Rutilio y Guzmán Ranguel, Efraín. (2010). "Curanderismo y magia. Un análisis semiótico del proceso de sanación". En *CULCyT, Cultura Científica y Tecnológica* N° 38/39. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.

Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Epistemologías del sur*. Ediciones Akal. Madrid, España.

Reguillo Cruz, Rossana (2000). "Anclajes y Mediaciones de Sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo". En *Revista Universidad de Guadalajara* número 17. México.

Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Victor. (2010). "Introducción. Práctica crítica y vocación política. Pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de estudios Sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Richard, Nelly. (2010). "Respuestas a un cuestionario". En *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Editorial Arcis. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Rincón, Omar. (2006). *Narrativas mediáticas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Rivera Olguín, Patricio. (2013). *Fantasmas del norte. Imaginarios, identidad y memoria*. RIL Editores. Chile.

Rockwell, Elise. (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Rodríguez Tapia, Stella Maris y Verduzco Argüelles, Gabriel. (2008). "La llorona: análisis literario-simbólico". En *Ensayos sobre ciencia ficción y literatura fantástica*, Teresa López Pellisa y Fernando Ángel Moreno Edts. Asociación Cultural Xatafi y Universidad Carlos III de Madrid. Departamento de Humanidades: Lingüística, Literatura, Historia y Estética Instituto de Cultura y Tecnología Departamento de Humanidades: Historia, Arte y Geografía Vicerrectorado Adjunto de Cursos de Humanidades. Pp, 306-318.

Rosaldo, Michelle Zimbalist. (1979). "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama pp 153-181. Barcelona, España.

Rubin, Gayle. (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad": en Vance, Carole (comp). Placer y peligro. *Explorando la sexualidad femenina*. Ed. Revolución pp 113-190. Madrid, España.

_____. (1996). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo". En: Lamas Marta Compiladora. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG Pp 35-96. México.

Saganías, Elena Carolina. (2003). *La Salamanca en el imaginario popular de Santiago del Estero*. Tesina de Grado. Universidad Nacional de Santiago del Estero. Santiago del Estero, Argentina.

Saintout, Florencia. (2003). *Abrir la comunicación. Tradición y movimiento en el campo académico*. Facultad de Periodismo y Comunicación Social Universidad Nacional de la Plata. Buenos Aires, Argentina.

Schmucler, Héctor. (1984). "Un proyecto de comunicación cultura". En *Revista Comunicación y Cultura*. Número 12. Editorial Galerna. México.

Scott, Joan. (1999). "Experiencia". En *Revista Hiparquia*, vol 10 N 1. Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía pp 59-83. Buenos Aires, Argentina.

Segato, Rita Laura. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía, y crímenes de segundo estado*. Universidad del Claustro de Sor Juana, Colección Voces. México.

_____. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2010a). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds): *La Cuestión Descolonial*, Lima: Universidad Ricardo Palma – Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

_____. (2010b). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2016). *La Guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños. Madrid, España.

_____. (2017). "Cuerpos y territorios en disputa" Conferencia en Seminario-taller *Mujeres y Ciudad: (In)justicias territoriales*. Córdoba, 4 y 5 de mayo.

Semán, Pablo (2007). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva. "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea"*. Editorial Gorla Novecento. Buenos Aires, Argentina.

Spivak, Gayatri (1998). "¿Puede el subalterno hablar?". En *Orbis Tertius* III 6. Traducido por José Amícola.

Stolcke, Verena. (1996). "Antropología del género. El cómo y por qué de las mujeres". *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Editorial Ariel, S. A. Barcelona.

_____. (2010). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?. *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 319-334. Barcelona, España.

Stolen, Kristi Anne. (2004). *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires, Argentina.

Stone-Mediatore, Shari. (1999). "Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia" en *Revista Hiparquia*, vol 10., Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, pp 85 a 109. Buenos Aires, Argentina.

Suárez, Chingolo. (2002). *Cuentos y leyendas santiagueñas. Costumbres, creencias y mitos de Santiago del Estero*. Marcos Vizoso Ediciones. Santiago del Estero, Argentina.

Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva. (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Ediciones Cátedra Universitat de València Instituto de la Mujer. Madrid, España.
Taussig, Michele. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Un estudio sobre el terror y la curación. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.

Taylor, Diana y Fuentes, Marcela. (2011). *Estudios avanzados de performance*. Fondo de Cultura Económica. México.

Taylor Steven y Bogdan Robert. (1998). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. Barcelona, España.

Thompson, Edward P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica. Barcelona, España.

Turner, Victor. (1999). *La selva de los símbolos*. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI, Madrid, España.

Vásquez del Águila, Ernesto. (2000). *El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Salud mimeo. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Centro de estudios de Estado y Sociedad. Buenos Aires, Argentina.

Vázquez Laba, Vanesa; Páramo Bernal, Milena; Godoy, Solange y Orellana, Cintia. (2014). "Sexualidad, salud reproductiva y aborto en mujeres indígenas del norte argentino". En *Revista Epidemiología y Salud*. Sociedad Iberoamericana de Información Científica (SIIC). 11 – 11 ISSN: 2250-7663 Año: 2014 vol. 2 p. La Plata, Argentina.

Vázquez Laba, Vanesa; Rugna Cecilia y Perazzolo, Romina. (2015). "Creencias religiosas y prácticas médicas frente al cuerpo de las mujeres indígenas del norte argentino". En *Revista Sociedad y Religión*. N°43, Vol XXV, pp. 47-69. Buenos Aires, Argentina.

Vessuri, Hebe. (1970). "Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural". En *Revista Latinoamericana de Sociología*, N°70/3: pp 443-458, Buenos Aires.

_____. (2012). *Igualdad y jerarquía en Antajé*. Editorial Al Margen. Buenos Aires, Argentina.

Vigoya Viveros, Mara. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". En *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17. México.

Williams, Raymond. (2000). *Marxismo y Literatura*. Ediciones Península. Barcelona, España.

Zires Roldán, Margarita. (2005). *Del rumor al tejido cultural y saber político*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Otras fuentes consultadas:

Cancionero popular Santiagueño I y II. Editorial Juan de Dios. Santiago del Estero.

Dirección de Niñez y Adolescencia, perteneciente a la Subsecretaría de Niñez de la Provincia de Santiago del Estero.

Dirección General de Estadísticas y Censos dependiente de la Secretaría de Desarrollo, Ciencia, Tecnología y Gestión Pública de Santiago del Estero.

INDEC. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de La República Argentina.

Portales web

www.diariopanorama.com

www.elliberal.com.ar

www.labandadiario.com

www.nuevodiarioweb.com.ar

“DE ESPANTOS, SALAMANCAS Y ALMAMULAS”. MITOS, GÉNERO Y RELIGIOSIDAD EN EXPERIENCIAS POPULARES SANTIAGUEÑAS

En la presente investigación se propuso analizar las tramas de sentido que los mitos populares habilitan en las expresiones y experiencias de los/as sujetos/as en torno a distintos eventos extraordinarios que acontecen en lo cotidiano en el monte de Santiago del Estero. Para ello se indagó nodos diádicos de significación tales como la relación codicia/austeridad, fortuna/infortunio, naturaleza/cultura, victimismo/despotismo, mundano/trascendente. También fueron claves para el análisis los tópicos como la circularidad vida-muerte, lo mágico-religioso, las desapariciones de personas, los miedos, la administración de la justicia, la metamorfosis, la [in]finitud del cuerpo, el trinomio salud-enfermedad- curación, la moral sexual, el placer, la sexualidad, la prohibición del incesto, entre otros.

Los marcos de comprensión comunitarios actúan a partir de la operacionalización de mitos tales como los “espantos”, “la mujer de blanco”, “la madre del monte”, “los difuntos” y especialmente “el estudiante de magia”, “la bruja” y “la almamula”. Por ello se buscó ponderar los modos en que estos relatos participan en procesos de configuración identitaria, otorgan inteligibilidad a un conjunto de experiencias cotidianas, delimitan contextos y momentos de despliegue de lo mágico, al tiempo que regulan expresiones y prácticas sexo-genéricas comunitarias. A su vez, nos propusimos interpretar de qué manera son apropiados, resignificados y actualizados en clave dinámica de mestizaje y colonialidad.

Desarrollamos un estudio cualitativo de corte etnográfico y de análisis comunicacional en vínculo con una perspectiva teórico-epistemológica que trabaja transdisciplinariamente saberes del campo de los estudios de comunicación/cultura, los análisis latinoamericanos de cultura popular y los feminismos poscoloniales en clave regional.